

كولن تيرنر

# التشيع والتحول في العصر الصفوي



ترجمة: حسين علي عبد الساتر

مشورات الجمل



**مکون تیرنره الشیع والثحول فی العصر الضفوی**





کولن تیرنر

جمعہ داری اموال

مرکز تحقیقات کامپیوٹری علوم اسلامی

ج ۱ - اموال (۱) ۲۹۶۴

# التَّشْيُّعُ وَالتَّحْوُلُ فِي الْعَصْرِ الصَّفْوِي

ترجمة: حسين علي عبد الساتر

تقديم: الشيخ حيدر حب الله

کتابخانه

مرکز تحقیقات کامپیوٹری علوم اسلامی

شماره ثبت: ۳۳۰۰۵

تاریخ ثبت:

منشورات الجمل

وُلد كولن تيرنر في برمنغهام عام ١٩٥٥. حصل على شهادة البكالوريوس في اللغتين العربية والفارسية من جامعة دورهام في إنكلترا، ثم حاز شهادة الدكتوراه وكانت أطروحته في الحركات الاجتماعية والسياسية في إيران الصفوية. مارس التدريس في جامعتي دورهام ومانشستر. اعتنق الإسلام عام ١٩٧٥، وتتركز أبحاثه على الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام والتشيع والتاريخ الصلبي واللغة والأدب الفارسي. من مؤلفاته: القرآن: نظرة جديدة (منشورات كورزين، ١٩٩٨)؛ «رسالة النور: ثورة إيمانية» في بديع الزمان سعيد نورسي (منشورات سزلا، ١٩٩٩)؛ الطاموس الموضوعي للفارسية الحديثة (منشورات كورزين، ١٩٩٩)؛ ليلي والمجنون (منشورات بلايك، ١٩٩٧)؛ تاريخ شغل للعالم الإسلامي (منشورات ساتون، ١٩٩٩).

حصل حسين علي عبد الستار على بكالوريوس في هندسة الكمبيوتر والاتصالات مع تخصص فرعي في اللغة والأدب العربي من الجامعة الأمريكية في بيروت، ثم على إجازة في الأدب العربي من الجامعة نفسها عام ٢٠٠٥ وبعدها على الماجستير في اللغة العربية ولغات الشرق الأدنى إلى جانب دراسة الفلسفة في الجامعة اللبنانية.

**كولن تيرنر: التشيع والتحول في العصر الصفوي، ترجمة: حسين علي عبد الستار**

الطبعة الأولى ٢٠٠٨

كافة حقوق النشر والاقتباس

مخطوطة لمنشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا) - بغداد ٢٠٠٨

Colin Turner: Islam without Allah? The Rise of Religious

Externalism in Safavid Iran

Curzon Press, Richmond, Surrey

© 2000 Colin Turner

© Al-Kamel Verlag 2008

Postfach 210149, 50527 Köln, Germany

Tel: 0221 736982, Fax: 0221 7326763

E-Mail: KAlmady@aol.com

## مقدمة

### بقلم الشيخ حيدر حب الله

ثمة في تاريخ الفكر ما يجعل الأمر بسيط غايةً في التعقيد والغموض، فيذهب بالفكرة ناحية لم يكن مؤسسوها قد ذهبوا إليها أو ظنوا أن تنجر إليها، وتاريخ الفكر الديني حافل بهذا الانزياح المفاهيمي للمقولات، مفاهيم بسيطة وواضحة تغدو بمرور الأيام وضع السجلات أكبر مما تتصور جميعاً.

ولعل هذا ما حصل في الفكر الشيعي بالتحديد، حينما حاول لفرقاء عديدون إيجاد قفزات نوعية في بنية المفاهيم الشيعية نفسها، مما هذه بعضهم اغتيالاً للعقل الشيعي، والشيء الملفت الذي حصل معاصرة هذه القفزات لضرورة سياسية نوعية شهدها المجتمع الشيعي، على سبيل المثال الدولة البوذية والدولة الصفوية ..

وما يثير في هذه التحولات النوعية في الفكر الديني السياق الذي يحدثها، والذي يكمن - عادةً - في نظام القولبة الذي يتبلور الفكر الديني على أساسه، فالدين أشبه شيء بالماء الصافي الذي يتخذ أشكاله تبعاً للظرف الذي نضعه فيه والآنية التي تستوعبه، ومعنى ذلك أن السياق الزمكاني والاركيولوجي الذي يتموضع الفكر الديني داخله

يترك تأثيرات بالغة على تكون المفاهيم المساعدة في هذا الفكر أو على إعادة إنتاج المفاهيم القديمة عينها في ظل أوضاع جديدة تفرض عليه أحياناً إجراء تعديلات بنوية رئيسة.

وفي هذا السياق، يلحظ المتابع للفكر الشيعي ظاهرة حركات الغلو المذهبي التي شهدها القرنان الثاني والثالث الهجريين بالخصوص، بوصفها ردات فعل على واقع القمع الشرس الذي مارسه سلطات الأيديولوجيا الدينية الزائفة في العصرين الأموي والعباسي. إن تنامي المفاهيم الانتقامية في العقل المقموع يتخذ لنفسه أشكالاً داخل الفكر نفسه، تتمظهر في مزيد من الإفراط لصالح المقولات التي مورس القمع بسببها على تلك الجماعة، في تعبير حاد عن حس الذات وإبداء الخصوصية والتمايز عن المسار العام.

لكن ظواهر الغلو في العقل الشيعي لم تستطع الصمود أمام المد العقلي الاعتزالي - بالمعنى العام للكلمة - الذي شهدته الفكر الشيعي منذ أواسط القرن الرابع الهجري، تلك الفترة التي شهدت غياب شمس الاعتزال في الحياة الإسلامية حتى اعتبر بعض الباحثين الهاميين في الحضارة الإسلامية الشيع ورث الاعتزال بعد تنحيه عن سدة السلطة.

كان دخول آليات التعامل الاعتزالي ضربة قاصمة للمفاهيم الغالية المؤدلجة بامتياز - إلى جانب ضربات أخرى لنا بصدها فعلاً - لقد أعيد إخضاع المقولات التي أنتجها العقل الشيعي لمعايير العقل الأرسطي الفلسفي الذي كان قد تبلور إلى حد كبير من تلك الفترة في تاريخ الثقافة الإسلامية، وكان من الطبيعي - وفق النهج الاعتزالي في قراءة النص - تأويل النصوص التي لا تنسجم مع العقل بدل تضبيب

المفاهيم بحيث تغدو متعاليةً على العقل، كما عرفتة الحركات الغالية في الفكر الشيعي، وعبر هذا السبيل أقصيت الكثير من المفاهيم وظهر العقلان الكبيران في التاريخ الشيعي، وهما: محمد بن محمد بن النعمان المفيد (٤١٣هـ) والشريف المرتضى (٤٣٦هـ) ليصوغا علم الكلام صياغة اعتزالية على صعيد تحكيم العقل، ثم تنشيط التأويل القائم على نظرية المجاز الاعتزالية.

ويمثل نتاج هاتين الشخصيتين أنموذجاً بارزاً لانحسار المفاهيم الغالية انحساراً نسبياً، بل وانحسار النص لصالح العقل نسبياً أيضاً. من هنا ساد في تلك الفترة رفض المذهب الشيعي عموماً للسنة النبوية الظنية، مما أفسح بالمجال لتقليص تلك النصوص التي شاد العقل الغالي مقولاته عليها.

وعندما نشحذ بهذه الطريقة لا نريد إبداء الاتجاهات الشيعية مفروزة عن بعضها، فمفهوم الغلو ما يزال - حتى الساعة - من المفاهيم القائمة لدى العديد من دارسي التاريخ الشيعي، كما أن تقييمات علماء تلك الحقبة بعضهم بعضاً على صعيد الاتهامات المتبادلة بالغلو أو التقصير نظل هي الأخرى تقييمات اجتهادية قائمة على آراء شخصية، أي أنها ليست حاسمة أيضاً؛ نظراً للهلامية التي تهيمن على مقولة الغلو في تلك الحقبة الخطيرة، مما يضاعف من الحاجة إلى تحليل هذا المفهوم تحليلاً تاريخياً مركزاً.

على أية حال، كانت تنحية النص الثاني - أي السنة الظنية - محاولة فاعلة لتهميش التيارات السلفية أو النصية في الفكر الشيعي، لكن الأمور لم تجر وفق رغبة الاعتزال الشيعي، فقد أنتج الطوسي (٤٦٠هـ) - وهو وليد هذه المدرسة - المقولات التي سعت للتوفيق بين



تباري النص والعقل شيعياً، ورغم حملات النقد الشديدة التي تعرض لها لفترة قاربت القرن والنصف، أي حتى نهايات القرن السادس الهجري، من جانب من أصفهم بقايا الاعتزال الشيعي القديم، إلا أن مدرسة الطوسي واصلت طريقها بانتظام تجاه المفاهيم العقدية التي عاد وبلورها العلامة الحلي في القرن الثامن الهجري ضمن اعتزال البشة الجديدة.

ولمي تغديري، فإن الأصول الفكرية التي أنتجها الطوسي على صعيد جدلية العلاقة بين النص والعقل كانت الأوفر حظاً، كما كانت منطلقاً فيما بعد للثورة التي شهدتها الحقبة الصفوية، وهي الحقبة الأكثر إثارة في تاريخ هذا المذهب.

يجب أن لا يغيب عن ناظرنا دخول عناصر جديدة في هذه الحقبة الحساسة لم يشهدها التاريخ الشيعي فاعلة من قبل، وسأسمح لنفسي هنا بالتركيز على جُماع عنصرين أساسيين هما:

١ - الاتجاه الصوفي بأشكاله المتطورة التي شهدتها العالم الإسلامي آنذاك، منذ محيي الدين بن عربي ومن تلاه كالتقونوي وابن تركة الإصفهاني وغيرهم.

كانت المقولات التي أنتجها هذا العهد الصوفي باللغة الأهمية بالنسبة للفكر الشيعي، تماماً كما كانت مقولات العقل الشيعي مؤثرة أيضاً، ولكي أعطي مثالا يؤكد الفكرة أطرح مقولة الإنسان الكامل. ثمة تصور موجود ينافح بقوة عن العلاقة الجدلية بين الفكر الشيعي في قضية الإمامة وبين فكرة الإنسان الكامل التي تطرحها المدرسة العرفانية، بوصفها ضرورة لبقاء نظام الوجود في تمام النشئات.

والشيء الذي يضاعف إثارتنا هو الاتجاه الفلسفي الذي تلا ابن

عربي، ساعياً لإعادة إنتاج المقولات الصوفية المتطورة في هذا العهد على شكل أنظمة فلسفية وجودية تنتهج آليات التعامل الفلسفي، مما أحدث تحولاً يمكنني أن أنعته بالأهم في التفكير الشيعي العقدي والوجودي بالمعنى الواسع للكلمة.

إن جُماع الصوفي - الفلسفي الذي بدا أنه يريد أن يعيد إنتاج منظومة الوجود الشيعية منذ حيدر الأملي وحتى صدر المتألهين الشيرازي في القرن الحادي عشر الهجري قد أسدل الستار على العقل الكلامي الاعتزالي الذي بذل العلامة الحلي حياته من أجله، فقد كان المنهج الاعتزالي الشيعي بمدرسته: القديمة المكثفة مع المرتضى، والحديثة المخففة مع الحلي، قائماً على أساسيات العقل الكلامي الذي طالما نظرت إليه الفلسفة بسخرية واستهزاء، والآن يُعاد إنتاج التصور الشيعي للعالم على أساس العقل الفلسفي - العرفاني في أرقى أشكاله مع الحكمة المتعالية، وليس هذا بالأمر البسيط ولا بالهين.

وعندما يعاد إنتاج التصور الشيعي للعالم على أساس الفلسفة الصوفية والتصوف الفلسفي فإن مفهوم الإنسان يغدو أساسياً في نظام الوجود، ومن ثم سيدخل - شئنا أم أبينا - في أي تصور سوف ننسجه عن العالم. وإذا لم يكن في الموروث الشيعي فرصة لتطبيق هذا المقول على شيء سوى الإمام، فإن من الطبيعي أن يغدو هذا المفهوم هو الأوفر حظاً لاكتساب تمام الامتيازات الصوفية الفلسفية التي أعطيت له، وهذا ما سيعيد تكوين أصل مقولة الإمامة، بل سيقلب تعريفها الأولي إلى مفهوم جديد سنلاحظه حينما نمرّ تاريخياً - وبسرعة - على التعريفات الكلامية الشيعية القديمة للإمامة حتى بدايات العهد الصفوي، ثم نقارنها بالتعريفات التي أنتجها التصوف الفلسفي فيما

بعد. فبعد أن كن مفهوم الإمامة نحواً من الرئاسة في الدين ولدينا، وهو ما كان يقترب بعض الشيء من التعريف السني لها كما شاهدناه مع مثل الغزالي في القرن الخامس الهجري، غداً اليوم مع التفسير الصوفي الفلسفي كامناً في بنية نظام العالم، فالإمام حلقة من حلقات الوجود، لا ينتظم شأن العالم بدونها، وهذا ما عزز مقولات كان قد طرحها جمع من الشيعة من قبل، باتت تطلق على نفسها اسم الولاية التكوينية أو العلم المطلق للإمام أو ..

إن صياغة مقولات الإمامة على أساس أنها رئاسة في الدين والدنيا سوف يكون تصورات عن العصمة وصفات الإمام ودوره تختلف بعض الشيء عن إعادة إنتاجها بوصف الإمامة مركزاً رئيسياً في نظام الوجود، وكل من يستهين بهذا التحول الهائل في المفهوم سوف يرتكب أخطاء فادحة في تفسيره العلمي للعقل الشيعي.

٢ - الاتجاه الأخباري النصي الذي قام بخطوات متعددة، الجبهات، معيداً بذلك إنتاج مصادر المعرفة الدينية ورتبيتها، فتحى العقل جانباً إلى حد بعيد، وأطاح - بقدر كاف - بمرجعية النص القرآني، وقطع أوصال العلاقة مع الآخر في الاجتماع الإسلامي بمنحه كل الملفات المذهبية الصالحة بالدلالة، وعزز مرجعية السنة (النص الثاني) بما لم يعد يسمح - لا قليلاً - بمناقشتها، معيداً إحضاره في الحياة الشيعية وبقوة، باحثاً عن شتات هذا النص المبعثرة هنا وهناك في أرجاء العالم، فتوزع الموروث النصي الشيعي، وأبدى بقوة كل لامتيازات لشيعية على حساب عناصر التواصل مع الآخر.

كن الاتجاه الأخباري مخصصاً - فيما بدا لنا - للمنحى لصوفي في الثقافة، تشهد على ذلك سجلات تلك الحقبة، وكتب عديدة لتبار

الفقهاء والمحدثين تعارب المنحى الصوفي الذي شهد رواجاً كبيراً في إصفهان إبّانها، لكن هذا الخصام المعلن كان يبدو تحالفاً غير معلن بين طرفين لإعادة إنتاج العقل الشيعي بما يختلف عما كانت لحال عليه زمن هيمنة مدرستي الحلة وجبل عامل ما بين القرنين السابع والعاشر الهجريين.

ولخط الذي ترك تأثيراً كبيراً في العقل الجمعي الشيعي كان تداول النص لثاني بقوة في الوسط الشعبي، وهي الخطوة التي نشط عليها محمد باقر المجلسي (١١١١هـ)، فأدى ذلك بعض الشيء إلى نحو من أنحاء تغييب النص الأول، الأمر الذي بدا جلياً في التفسيرات لرواية الكثيرة التي شهدتها تلك الحقبة، سيما القرن الحادي عشر الهجري، وبدأت تطلّ على النص الأول من زاوية واحدة وهي زاوية النص الثاني، وقد تواصل ذلك حتى القرن الأخير إلى أن نادى محمد حسين الطباطبائي (١٩٨٣م) بإعادة النظر جدياً في هذا الموضوع.

آثار العصر الصفوي ما تزال حاضرة بقوة اليوم في الحياة الشيعية، مهما كان موقفنا - إيجاباً أو سلباً - منها، بل يمكن القول بأن الإنسان الشيعي قد أعيدت صياغته من جديد بعد هذه الحقبة، وهو ما يضاعف الحاجة لدرسها وتفكيك أبعادها.

وفي هذا الإطار يأتي هذا الكتاب الذي يقدمه لنا باحث غربي ركّز جهوده لتحليل الفكر الشيعي في منعطف رئيس له، ألا وهو المنعطف لصفوي في واحد من أبرز مظاهره وهو شخصية العلامة محمد باقر المجلسي. إنه كتاب يستحق أن يُقرأ، وأن تكتب حوله التعليقات، وقد آن لأوان للشعبة بالخصوص لفتح ملف الدراسات الغربية حول انتشيع، بدل الفرق في القراءات السنية السلفية له.

إننا نطالب بمركز دراسات يتناول القراءات الغربية لشيعة، أو الشيعة في العين الغربية، ليس على الصعيد السياسي فحسب، بل وعلى صعيد تعكيك العقل والتاريخ والمفهوم، وبعد ذلك يُعد بناء الفكر الشيعي على ضوء التصورات المجعلة حوله، شريطة التعامل الحر مع الدراسات الغربية، وعدم الانجرار وراءها في استلاب لعقل ومصادرة لطاقتها وإمكاناته.

أعتقد أن ترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربية، من جانب أحيانا العزيز الأستاذ حسين عبد الساتر ضرورية، وهي خطوة طيبة لإرفاد تصوراتنا عن العقل الشيعي، إنني إذ أشكر المترجم العزيز على حصونه الجريئة هذه، أشكر كل من ساهم في إخراج هذا الكتاب في حلة جميلة إلى القارئ العربي، آملاً أن يسد فراغاً في مكتبتنا العربية والإسلامية، إن شاء الله تعالى.

حيدر حب الله

٢٠٠٥/١١/١٤ م

١٤٢٦/١٠/١٣ هـ

## ملاحظات حول الترجمة

• لكلمات بالأسود النافر وردت بالعربية أو بالفارسية (صوت) في النص الانجليزي.

• ما بين معقوفين أضافها المترجم لضرورة الترجمة.

• إضافات المترجم بين معقوفين في نص الكتاب تنقسم على أنواع عدة:

منها ما هو إضافة إيضاح؛ إذ ذكر المؤلف أسماء أعلام معروفين بأسماء أخرى، فأثبت المترجم أسماءهم الأشهر للقارئ العربيين معقوفين.

ومنها ما هو إضافة إتمام؛ إذ أورد المؤلف بعض النصوص مستثناً كلمات أو جملاً قد تُسعف في فهم النصوص، فأثبت المترجم المستثنيات بين معقوفين.

ومنها ما هو إضافة إستدراك؛ إذ اقتبس المؤلف بعض النصوص لعربية من ترجمتها الفارسية وأورد الكلمات الفارسية في نص الكتاب. لذا كانت ضرورة الأمانة العلمية تقتضي إثبات الكلمة الفارسية معها في هذه الترجمة العربية مع وضع الكلمة العربية الأصلية بين معقوفين مرّة ذلك إلى كون الكلمات الفارسية المثبتة عربية الأصل بمعناها، فكان تضمينها في الترجمة العربية أمراً لا غنى عنه للقارئ العربي.

ومنها ما هو إضافة تصويب؛ إذ لوحظ أحياناً شيء من الخطأ في إيراد بعض الأسماء لأعلام ولعلاقات وفي أرقام صفحات، فأثبتت في الترجمة كما هي في الأصل الإنجليزي مع وضع ما ارتأيه صواباً بين معقولين تحاشياً للتعدي على النص الأصلي. هذه الإضافة هي التي تبدأ بحرف الإضراب «!»،

• حاولت الترجمة الإبقاء قدر المستطاع، على حرفية النص الأصلي من أجل تجنب الوقوع في الفروقات الدلالية المفضية إلى تشويه مقصد المؤلف، ودروي في الكليات والمجارات إبدالها بأخرى عربية تقوم مقامها. ولكن يبقى أن الأولوية هي للدقة في المعنى وليس لجمال العبارة.

• أكثر الترجمة وضع المرادفات الانكليزية لبعض المصطلحات المترجمة في سياق النص. وهو أمر يسهل للقارئ فهم النص دون أن يضطره إلى قطع تسلسل قراءته بالعودة إلى حيث ما في آخر الكتاب؛ كما يشركه في سماع من الترجمة الذاتية للنص متى شعر بأن المترجم لم يكن موثقاً في اختياره لمرادف عربي.

• يعيش النص الأصلي في فضاء لغوي عربي - فارسي مشترك. لذا وجب الثاني لشديد في إثبات المرادفات حرصاً على التحقق من مرجعيتها اللغوية في هذا القطاع المشترك.

متى اقتبس المؤلف نصاً عربياً، أثبتت الترجمة النص الأصلي مع إشارة لمترجم إلى مواضع عدم التطابق بين النص الأصلي والنص المقتبس في الانكليزية.

أما عندما يقتبس المؤلف نصاً فارسياً عربياً الأصل، فقد أثبتت الترجمة النص العربي مع لحظ التغير الذي قد يكون ناتجاً عن انتقال النص من لغات ثلاث.

في ما يتعلق بالنصوص الفارسية الأصلية، حاولت الترجمة، قدر المستطاع، أن تثبت الترجمات العربية المتوفرة والمنشورة لهذه النصوص خدمة للقارئ العربي في حال أراد مراجعة المصادر. أما حين انعدام الترجمة العربية، فقد تُرجمت النصوص الفارسية من الانجليزية وقورنت بالأصل الفارسي.

• كان اختيار عنوان عربي للكتاب إشكالاً شائكاً. فالعنوان الأصلي هو "Islam Without Allah"، وترجمته الحرفية هي «إسلام بدون الله». وهو عنوان أقر المؤلف نفسه بثبوت الدوق العربي عنه، ما ألجأني إلى تخيير عنوان جديد، وهو ما كان.

• ليس هدف الترجمة مساجلة الكاتب ومناقشة أفكاره، لذا اقتصرنا لتعليقات على مواضع عدم التطابق بين المصادر والمقتبسات منها، وعلى إشارات قد تُعين القارئ العربي في الاطلاع على المزيد من الدراسات والأبحاث ذات الصلة بالموضوع. هذا رغم أن كثيراً من آراء المؤلف قد تتطلب مزيد بحث يترك أمرها للقراء والنقاد.

• أتقدم بالشكر إلى كل من ساعد في إنجاز هذه الترجمة، وأخص منهم أستاذي الدكتور وحيد بهمردی مدير برنامج الأدب لمقارن في الجامعة اللبنانية الأمريكية، والدكتور ماهر جرار رئيس قسم الدراسات الحضارية ومدير برنامج أنيس الخوري المقدسي للأدب في الجامعة الأميركية في بيروت. كذلك أشكر سماحة الأستاذ الشيخ حيدر حب الله على تفضله بكتابة المقدمة.





## المدخل

كان هذا العمل مخطئاً له منذ عقد ونيف كدراسة لحياة العلامة محمد باقر المجلسي ومؤلفاته. والمجلسي هو مؤلف موسوعة بحار الأنوار، كما أنه رمز ارتبطت سيرته بنبياً بتبلور الأرثوذكسية الشيعية الإثني عشرية في إيران الصفوية المتأخرة. وقد بلغ أثر كتاب لمجلسي العلمي ووصل توقيعه بين العلماء الإماميين إلى حد جعل أحد المعاصرين السنة، وهو عبد العزيز الدهلوي، يعتقد أنه من الممكن إبدال اسم «دين المجلسي» باسم التشيع الإثني عشري.

وبالنظر إلى تراث المجلسي ومثلته الرفيعة، فقد كان شح المصادر عن حياته وأعماله مدعاة للمفاجأة والحيرة، وسرعان ما تبين أن مقالة طويلة أو دراسة قصيرة هو أكثر ما يمكن توقعه من هذا العنات الضئيل. غير أنني ما برحت مفتوناً بالرجل، أقله لكون لأراء حوله مستقطبة بشكل حاد: فبينما يراه البعض على أنه «المجدد» في زمانه، فإن البعض الآخر يدينه بصفته متعصباً ومزوراً للأحاديث. وقد وصف بعض الباحثين الفترة التي عاش فيها المجلسي، وبالتالي محملاً لعصر الصفوي، بأنها فترة صراع دائم بين «الصوفي والفقهاء» وظهر أحيراً أن الآراء المتضاربة حول المجلسي تعكس هذا نوعاً ما.

يُنظر إلى المجلسي على أنه تجسيد لانتصار الطوهر الحارجية

[للدين] على المضمين الداخلية، لا الظاهر على الباطن، لكلمة الشريعة على روحها، وللتسليم الخارجي لشريعة الله على التسليم الداخلي لله نفسه - وهذه الثنائيات هي ما لفت انتباهي. وعنده، فقد تعبرت حططي للكتابة بطريقة وسرعة متسقتين مع فهمي للشجاذب لقائم بين الظاهر والباطن، بين الخارجي والداخلي، والذي يُدعى أنه كان يتوارى حسب الحياة الثقافية في إيران الصفوية.

كان افتراضي العام، والذي اكتسبته من دراستي لمسائل «الإيمان والعمل» التي تطرق إليها العلماء المسلمون ماضياً وحاضراً، أن الظاهر والباطن، الخارجي والداخلي، إنَّ هي إلا أوجه متكاملة لمقاربة واحدة لدوحي الإسلام، ومع أن النص القرآني يدعم هذا على الصعيد النظري، فإن لناحيين قد تم فصلهما تاريخياً على نحو متكلف مع مجموعتين مختلفتين من العلماء - أو بالأحرى مع شكلين من المقاربة عند العلماء - تمثلانها؛ حيث تدافع كل مجموعة عن بنائها المنطقي وترسم مسارها الخاص مع تجاهل تام للمجموعة الأخرى أو حتى إشارة إليها على استحياء، أي انتقالاً من المزاعم والمزاعم المقابلة إلى احتكار الحقيقة.

عامل آخر قد يبدو أجنبياً للوهلة الأولى هو التعريق بين الإيمان والإسلام (التسليم، إما على المستوى الشخصي، أي لله، وإما على المستوى الخارجي، أي الالتزام بدين الجماعة المعروف بالإسلام). وما أثار أسئتي هذه هو انتفاذ شيعي للثورة الإسلامية عام ١٩٧٩. فبُعيد قيام أول جمهورية إسلامية في إيران، علق الشيخ الراحل محمود البستاني قائلاً: «ما نحتاجه ليس ثورة إسلام بل ثورة إيمان. بدون الإيمان، كل ما يتبقى لنا هو «إسلام بدون الله»...».

تتضمن هذه الرؤية فكرة أن الإسلام كثيراً ما يقوم على غير أساس الإيمان، وأن جلّ المسلمين قد يكونون في الواقع ملثمين بالإسلام كدين لجماعة بدون أسس إيمانية قوية. أفكار كهذه ليست مختصة بالفكر الشيعي؛ يشدد سعيد نورسي، وهو عالم سني، على أنه «يوجد الكثير من المنتزعين بالإسلام (المسلمين) ممن ليسوا مؤمنين كما أن ثمة مؤمنين كثيراً لا يلتزمون بالإسلام».

صدئذٍ بدأت في تحري ما إذا كان صدع "الصوفي - العقبي" المشار إليه في إيران الصفوية مرتبطاً بشكل ما بشائبة الإيمان/الإسلام. مع الوقت، اتضح أن ثمة ارتباطاً بالفعل، وأن السيطرة التي يتمتع بها الملا أو المفتي على العالم المعرفي الإسلامي متعلقة جوهرياً بمسألة الأولوية في الوعي الإسلامي: أي للظاهر أم للباطن، للخارجي أم للدخلي؟

الأهم من ذلك، فقد بدا أن الباحثين الغربيين أهدموا الموضوع بشكل كلي أو شبه كلي. وبالزعم من أن مصطلحي الإيمان والإسلام قد أشيعا درساً، فقد كان ذلك مقتصرأ على الناحية الدلالية. كما أن طبيعة العلم في الإسلام طالما درست في الأكاديميات الغربية، ولكن الصلة لحاسمة بين العلم والإيمان/الإسلام لم يتم دراستها إلا لماماً. يجب إدراك مصطلحي العلم والعلماء وعلاقتهم بطميان الخارج على الداخل والإسلام على الإيمان؛ هذا إن أردنا أن نفهم كيف تأثرت لمقاربتين متكاملتين نظرياً ومتناهذتين تاريخياً - الجُؤيَّة interna.ist والبَزائِيَّة externalist - أن تتوجدا.

لذا قررت أن لا أتخلّى نهائياً عن المجلسي، وفضلت أن أستعمله كنقطة مرجعية لدراسة أعمق من صعود البَزائِيَّة الدنيئة في إيران الصفوية

## المنهجية

تتوقف أسس الدراستين - النظرية والعقدية - على القرآن والسنة. وقد نوقش مفهوم الإيمان والإسلام في القرآن، كما تمت مراجعة التعليقات السنية والشيعية عليهما وتحليلها. تقدم مجاميع الحديث والتفسير المبكرة الأبعاد المختلفة لمصطلح الإسلام بقدر من الغموض، وهذا كان عاملاً رئيساً في الميل إلى التجاغل هذه الأبعاد أو عدم القدرة على التمييز بينها. وقد تمت دراسة هذه لتفسيرات وأوضحنا دورها في انتشار البرزانية. غير أن تفسير مصطلحي العلم والعلماء من قبل علماء مسلمين كثير ما يزال أكثر غموضاً. وقد حاولت أن أبرز لتناظر بين المفهوم القرآني للعلم والعلماء وبين ما قدمه أولئك العلماء من السنة والشيعية، قديماً وحديثاً. والأهم من ذلك، فقد جرت دراسة معمقة للإنزياح الدلالي semantic shift الذي حصل مع الزمن في مصطلحي العلم والعلماء، ذلك أن فهم هذا 'الإنزياح' أمر لا مندوحة عنه لفهم سبب غلبة الناحية البرزانية أو الظاهرية من الوعي الإسلامي على المقاربة الجوانية.

تعتبر إيران لصفوية مسرحاً مستاراً لوضع ثنائية الجواني/ البراني وصمود الفقيه في سياقهما التاريخي. لقد كان بديهياً حتى لأن للباحثين لعريين أن مذهب الإمامية هو أرض خصبة لنمو الماهية. غير أن قيام السلالة الصفوية كانت الضربة الأولى في سلسلة طويلة من الصدمات للفكر والتعليم الجواني في إيران. وعلى الرغم من كون غالبية الشعب الإيراني قبل الصفويين علوية الهوى ملا ربي، فهي حاولت أن أوضح أنها لم تكن على تناغم مع تعاليم الفقهاء الإماميين الذين شغلوا ليكونوا قيمين على دين الدولة الصفوية الجديدة. في

هذا الإطار، وَصَفْتُ موضعَ التساؤلِ الفكرةَ القائلةُ إن ترسُّخَ مذهب الإمامية كان نتيجة ميولٍ شيعيةٍ سابقة، بل الأحرى أن المذهب الجديد إنما كان أداةً سياسيةً لفرض الأحادية المذهبية على شعب كانت ميوله الدينية لاِبْرَائِيَّة non-externalist بشدة.

تشكُّل دراسة تطوّر مذهب الإمامية في إيران الصفوية القسم الأوسط من الكتاب، حيث تتم دراسة وجهتي نظر العلماء الجوانبيين والبرانيين. وقد جرى مراجعةً مجمل النتاج العلمي للبرانيين، إضافة إلى تفاعلهم مع النظام الصفوي وحكامه. أما الآراء المثبتة من قبل بعض الباحثين كسعيد أمير أرجمند ومحمد تقي دانش پژوه ولقائلة بأن إيران الصفوية كانت مسرحاً لنزاع طويل وفاس بين الجُويَّة والبرَانية فقد أُعيدَ تقييمهما، تغدو مسألة اللابرانية بذاتها حاسمة للغة: بناءً على هداه الأرثوذكسية الإمامية لأي توجه ديني مخالف لها، هل يمكن القول بأنها تمثلك وجهاً جوانبياً؟ وإذا صح ذلك، فبأي معنى؟

يتبع ذلك دراسة للعلامة محمد باقر المجلسي وأعماله؛ فهو أشهر علماء الإمامية في العصر الصفوي، وأعماله هي الأكثر رواجاً بين كل الكتابات الإمامية الشائعة في تلك الحقبة. مع ذلك، فهو لم يسهم بشيء تقريباً في تطوير الحديث والفقه الإماميين. إلّا ما بدأ تعود شعبته وأهميته في نظر أقرانه وجمهور الناس؟ نحاول الإجابة عن ذلك عبر دراسة بعض أهم كتاباته؛ خاصة تلك المتعلقة بـ"مرطقة" التصوف وأيضاً تلك التي تدور حول شرعية الحكم الصفوي الذي مَحَضَهُ المجلسي تأييده.

جرت أخيراً دراسة في العمق لمفهوم الإنتظار والرجعة المتلازمين

عند المجلسي. تشكل أحاديث الإمامية التي تدعم هذين المفهومين تمثيلاً دقيقاً لروح البرزائية إمامية - المركز imamo-centric والتي أبدتها المجلسي بقوة. وقد جرت دراسة مفهوم رجعة المهدي إلى الأرض مع أئمة الشيعة الأحد عشر الآخرين من حيث تحويله أخذ أصول الدين الإسلامي، وهو المعاد، إلى عقيدة برزائية. كما استكشفت مبدئياً العلاقة بين البرزائية الإمامية في العصر الصفوي والتشيع الثوري للجمهورية الإسلامية. فإلى أي حد يشبه فقهاء اليوم نظراءهم لصفويين، وهل من الممكن وصف مذهب الإمامية الشائع اليوم بأنه امتداد طبيعي للأرثوذكسية التي دافع عنها المجلسي؟

### ملاحظة حول المصادر

في الفصل الأول، وهو الأساس النظري للكتاب، يشكل القرآن والأحاديث مادة المصدر الأساسية. وقد جرى الرجوع إلى مختارات من مجاميع المحدث السنية والشيعة وإلى تفاسير قرآنية قديمة ومعاصرة. بالإضافة إلى مسألة الإيمان والإسلام، فإن المادة تركز على مسألة العلم والعلماء، وفي الحالة الثانية، جرى استعمال مصادر ثانوية كأعمال لحدائين المسلمين (شريعني، مطهري وآخرون).

موضوع الفصل الثاني هو إيران ما قبل الصفويين، وقد قام عدد من كبار الباحثين العربيين من أمثال هنز Hinz، غلاس Glassen، ماروي Mazzaoui، شيمل Schimmel وسافوري Savory بدراسة هذا الموضوع دراسة شاملة. وقد كانت أعمالهم، إضافة إلى أعمال باحثين آخرين، هي المنبع الذي استقيت منه لتركيب لمشهد لتاريخي. إلا أن هذا الفصل ليس صياغة جديدة لمادة قديمة بقدر ما

هو ترتيب جديد للحقائق والأفكار من شأنه إنتاج نظرة جديدة لمجمل  
مُشَبَّع دراسةً وبحثاً.

يشكر تمكن البرزانية الإمامية في إيران موضوع الفصل الثالث. وقد  
استمدت من الأعمال الثانوية المعروفة حول الموضوع، كما استمدت  
من روايات الرخاليين الأوروبيين إلى إيران في القرنين السادس عشر  
والسابع عشر، علاوة على عدد من المصادر الأساسية التي صنفها  
فقيه وفلاسفة ومؤرخون صفويون. في هذا السياق، تمت الاستفادة  
القصوى من عدد من الأعمال المهمة حتى الآن. فمثلاً، يشكل كتاب  
الفهرست لدانش پژوه كنزاً من المعلومات حول المؤلفين الصفويين  
وأعمالهم. أما كتاب رياضي العلماء للأفندي، وهو قاموس تراجم يهتم  
أساساً بالعلماء الصفويين، فقد كان عوناً كبيراً في كشف المعلومات  
حول فقهاء الإمامية البرزانيين ومؤلماتهم. وفي حدود علمي، فإنها المرة  
الأولى التي يظهر فيها كتاب من أصل للملا صدرا في أي كتاب غربي  
عن التاريخ الديني - السياسي لإيران الصفوية، وهذا الكتاب حاضر  
بقوة في هذا الفصل وهو أهم وثيقة ضد - برائبة anti-externalist في  
العصر الصفوي.

للقوف على سيرة المجلسي في الفصل الرابع، فقد عتمدت على  
الفيض القدسي للطبرسي، وهو العمل الشامل الوحيد المتوفر حول  
حياة الرجل وأعماله. ويبدو الفيض القدسي كما لو كان مجرد تسقيح  
حرفي لأجزاء من مرآة الأحوال للآقا محمد الكرماشاهي، وهو لكتاب  
الذي استعنت به للحصول على معلومات عن أحمد محمد باقر  
المجلسي. كما استعملت مصادر أساسية أخرى دون أن يكون فيها من  
المعلومات ما هو غير موجود في الكتابين المذكورين. أما جوامع



التراجم المعروفة مثل قصص العلماء ولؤلؤة البحرين وروضات  
الجنات، فقد تم الرجوع إليها أيضاً، وبطبيعة الحال، فقد تمت دراسة  
أعمال المجلسي نفسه بتمعن وكذلك أعمال من كتبوا له أو عليه. وهنا  
أيضاً كان كتاب الفهرست لدانش پزوه قيماً للغاية.

يعتمد الفصل الخامس، وهو عن عقيدتي الإنتظار والرجعة، بشكل  
شبه كلي على بحار الأنوار للمجلسي، وخاصة المجلد الثالث عشر  
(المجلدات ٥١، ٥٢، ٥٣ من الطبعة الجديدة).

## الفصل الأول

# مراجعة لمفهوم الإيمان والإسلام



## المدخل

شكلت العلاقة بين الإيمان والإسلام والتفريق المفيد بينهما واحدة من أولى المسائل الاعتقادية لدى العلماء المسلمين. ترجع هذه لمسألة إلى الخلاف حول ما إذا كان ارتكاب المسلم ذنباً معيَّناً يخرجه من الإيمان أم أنه يخرجه من دائرة الإسلام، وكان المرجئة هم الأكثر كلاماً في الجدل الذي تركز حول هذه المسألة<sup>(١)</sup>.

سنحاول في النصف الأول من هذا الفصل إيضاح وجود فرق مفهومي (conceptual) حقيقي بين الإيمان والإسلام وذلك بالاعتماد على أدلة من القرآن والأحاديث عند السنة والشيعة وتفسير قرآنية مختلفة. لكن يجب التنبيه إلى أن المسألة التي بين أيدينا تتجاوز النواحي لعقيدة البحتة، وإلى أننا لا نحاول إطلاقاً إيجاد حل للمشكلة التي أثارها المرجئة ومعاصروهم. ما نحاوله حقاً هو إبراز الأثر الناجم عن التخبُّط والخلط في مصطلحي الإيمان والإسلام. فقد أسهم ذلك الخلط في سيطرة العقبة على الثقافة الإسلامية وفي الحصر

(١) من أجل دراسة تاريخية موجزة لتطور التفكير العقدي الإسلامي، انظر:

W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh, UEP 1979).

تساون الصفحات ٣٢-٥ بشكل خاص فقرة المرجئة.

التدريجي لمفهوم العلم في مجال الفقه، كما أسهم في ترسيخ التفريعات الفقهية وجعلها الشغل الشاغل للعلماء المسلمين. بالإضافة إلى ذلك، فإن هدفنا هو إظهار أن الجهل موجود ما لا يقل عن شكلي من الإسلام مُشار إليهما في القرآن قد صرّف الألفاظ - عمداً أو عفواً - عن التعاليم القرآنية التي تركز على معرفة النفس والعرافان الإلهي والتسليم أكثر من تركيزها على قواعد المملكتين الإسلامية القويمة وطقوسها وشعائرها.

يرى القرآن أن الإيمان بالله يبدأ بالتفكير. كما يصرح بأن الكون بأسره كتاب كبير معروض للتأمل والفهم والتأويل. ويشير القرآن إلى أن أولي الذكاء والبصيرة والفهم والفطنة والعلم سيتمكنون في النهاية من فهم معنى «كتاب التكوين»؛ ذلك لأن الكون معمم به الآيات التي تدل على خلقه؛ إنه «يخاطب» الإنسان و«خياً من الله»<sup>(١)</sup>. به يملك معنى أسمى وأرفع من ذاته؛ فلا جدوى من معرفة الكون إلا إذا قادت الإنسان إلى إدراك وجود الخالق. في هذه المرحلة - وفي كل مرحلة من مراحل الإدراك - قد يسلم الإنسان لما اكتسبه من معرفة، وقد يتجاهلها أو يكفر بها وينكر المبدأ الإلهي للكون<sup>(٢)</sup>. وإذا ما أسلم

(١) تقدم العديد من الآيات القرآنية الكون وكل ما يحتويه على أنها «آيات» أو أدلة على وجود الله. وكثير من هذه الآيات يحوي واحداً أو غير واحد من الأسماء الحسنى لله، وبهذا يخصص إلى أن النتيجة المباشرة للتأمل في الكون، أو ما ينبغي أن يكون النتيجة المباشرة، وهو إرجاع الكون، بصحة عملاً إلهياً، إلى صاحب هذه الأسماء.

(٢) كفر تعني عطف الشيء أو ستره، ولذا فهي تعني، تالياً، حالة المرء الذي لا يعزو وجود الكون إلى الله. من أجل دراسة أشمل لمفهوم الكفر، انظر المقالة في EII الطبعة الثانية

الإنسان نفسه للمعرفة التي اكتسبها حول خالق الكون، فإنه يكون قد دخل مرحلة الإسلام الأولى .

على الصعيد النظري، يلزم من مراحل الإسلام الأولى قبول أوامر الخالق وإطاعته. هذه الأوامر تتجسد في مدونة القوانين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المستمدة بالشرعية الإسلامية. تشكل الطاعات الشخصية، كالصلاة والصوم والزكاة والحج، جزءاً أصيلاً من هذه المدونة؛ فمن يلتزم بهذه القواعد يُعرف بالمسلم ويُقبل عضواً في الجامعة الإسلامية (الأمة). هناك إذاً شكلان أساسيان من الإسلام: واحدٌ داخلي متعلق بالإيمان؛ وآخر خارجي متعلق بإظهار الطاعات.

كما سنرى لاحقاً، يعلن القرآن أن الإنسان في جُلِّ أحواله يسلم خارجياً دون أن يسلم داخلياً، إذا فليس كل مولود في مجتمع مسلم وثقافة إسلامية يكون مؤمناً بصورة تلقائية. وبديهي أن لا نهتم في نفي الإيمان، كماً أو كيفاً، عن أكثر المسلمين، فتلك مبادرة رافضة ومستحيلة منهجياً. ما نريد قوله هنا هو أن القرآن يثبت فرقاً جلياً بين الإيمان والإسلام كما يعترض فرقاً واضحاً بين التسليم لله (الإسلام) والتسليم لأوامره (الإسلام). يفرز بعض الباحثين من المسلمين وغيرهم بأن الغالبية الساحقة تساوي عملياً بين الإسلام في شكله الخارجي وبين فعل الإيمان والتسليم الداخليين، وهو العمل المسنن بالإسلام<sup>(١)</sup>. لكن المسكوت عنه هو أن هذا الميل لتجاهل الفرق بين

(١) انظر شريعتي، علي، أمي، أبي، نحن متهمون، بيروت، دار الأمير، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣. نهجهم رسالة شريعتي الشديدة الجدلية التخليد الأعمى من قبل من يعتقد أنهم غالبية المسلمين، الذين تشوي تلقائياً عندهم الشعار والإيمان. انظر أيضاً رصا =

الإيمان ونوعه الإسلام - أو العجز عن ملاحظته - قد أسهم في تحويل اهتمام العلماء عن أصول الدين إلى فروعه؛ بما إن الإيمان أمر داخلي لا يمكن للآخرين قياسه، فقد انكفأ تدريجياً لصالح الإسلام الذي هو أمر خارجي محكوم بمنظومة من القواعد والقوانين التي بشكل استنباطها وتأويلها وتطبيقها المجال المعرفي المنحصر بالفقيه. فانقرآن يجزم بأن الإيمان عرضة للزيادة والنقصان؛ ولكن عندما يساوى الإيمان بالإسلام، تغدو زيادة إيمان الفرد أو نقصانه أمراً مهملاً؛ فالإسلام مفهوم جامد وبالتالي يصبح الإيمان كذلك. بناء عليه يساء تأويل الأوامر لقرآنية التي تدعو المؤمنين دائماً إلى تفحص إيمانهم أو بجري تجاهلها، ومن ثم يتم تركيز مفهوم الدعوة خطأ على غير المؤمنين ممن هم خارج الجامعة الإسلامية؛ أما داخل المجتمع الإسلامي، فيحصل الفقيه على حصة الأسد من التعاليم الإسلامية ويرشد الدس إلى الإسلام لا إلى الإيمان. يرى العالم المالبري بقبب العطاس أن نشوش المسلمين وخطبهم في مفهوم العلم قد أدى إلى بروز قادة زائفين في كل نواحي الحياة، خاصة في نواحي العلم التي لا تعتبر فرض عين. يقول العطاس:

«إن بروز القادة الزائمين في كل نواحي الحياة هائد إلى حسارة الأدب، كما إن النشوش والخطأ في المعرفة يعني في هذه الحالة بالذات بروز العلماء الزائفين الذين يحصرون

---

عرشيد: تفسير المنار، القاهرة، ١٩٤٨-١٩٥٦م، وذلك من أجل الحصول على رؤية منية للمساءلة ذاتها؛ وأيضاً:

W. Cantwell Smith, "The Special Case of Islam" in *The Meaning and End of Religion* (New York, 1964), pp. 75-108.

العلم في مجال الفقه. إنهم ليسوا أتباعاً أكفأ لـ  
المجتهدين.... إنهم ليسوا ذوي ذكاء حاد أو بصيرة ثاقبة،  
كما إنهم ليسوا ذوي مصداقية للإبقاء على الثقة بالقيادة  
الروحية السديدة. إنهم يستمتعون بالمرء والجدال على الرغم  
من إدانة القرآن المتكررة لذلك؛ وهذا لا يؤدي إلا إلى بقاء  
جبال هائلة على تلال فقهية صغيرة يتيه في دروبها المعماة  
عوم المسلمين دون دليل أو هادٍ.<sup>(١)</sup>

يعتقد العطاس أن الالتباس في الإيمان ينتج عن الجهل بـ التوحيد  
وبالمفولات الأساسية للإيمان وبأصول عقديّة أخرى. وبالتالي تنال  
مجالات العلم المعروفة بـ فرض الكفاية اهتماماً مفرطاً<sup>(٢)</sup>، وهي تلك  
المبادئ الثانوية التي تتعلق بالسلوك الشخصي وبمسائل المجتمع  
والدولة على الصعيد الاجتماعي. إن الجهل بـ التوحيد، معزراً  
بالافتراض الخاطيء حول ترادف الإيمان والإسلام، علاوة على فرط  
التركيز على فروع العلم، كلّها تمهد الطريق أمام سطوة الفقيه. ويُعَبّن  
الاستعمال لقرنيّ الغامض لكلمة المعلم الفقيه على نقوبة مركزه،  
ويسهل له حصر العلم في مجال الفقه.

لذا يبدو فهم مسألة التفريق بين الإيمان والإسلام من جهة والإسلام  
من جهة أخرى، إضافة إلى العلاقة بين هذا التفريق ومفهوم العلم في  
الإسلام، أمراً لا بد منه للوقوف على السبب الذي صير الفقيه، وليس

(١) Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future* (١)  
(London: Mansel Publishing, 1985), p. 112.

(٢) فرض الكفاية تعني عملاً أو ممارسة واحدة على بعض المسلمين فقط، في مقابل فرض  
الواجب على كل مسلم.



غيره من علماء المسلمين، مؤثراً في الثقافة الإسلامية ومهيماً عليها، خاصة في سياق التشيع الإثني عشري وإيران الشيعية الإثني عشرية.

## الإيمان والإسلام في القرآن

مصطلح الإيمان هو الصيغة المصدرية للشكل الرابع [ورن أفعل] للجذر أمن، وهو يتضمن معنى الثقة والولاء والأمان. يحمل الشكل الرابع [أي الفعل: آمن] معنى مزدوجاً: الاعتقاد، والحماية أو الوضع في الأمان.

ترد مشتقات الجذر أمن أكثر من ٥٧٠ مرة في القرآن؛ نصفها تقريباً متعلق بـ«الذين آمنوا». وتُظهر الدراسة السريعة للقرآن أن مشتقات لجذر أمن تتفوق بشكل كبير على مشتقات الجذر أسلم [هكذا في الأصل]. من الواضح أن الإيمان والإسلام مختلفان، كما أن طرد كلمة «إيمان» أو «مؤمنين» يحزم بأن الإيمان هو العامل الأهم في بناء المؤمن. تنطوي مئات الآيات القرآنية على توجيهات حكيمة وأوامر أو نواهي تبدأ بـ«يا أيها الذين آمنوا»، وثمة تعريف للمؤمن - أي الذي يملك الإيمان - في آيات قرآنية كثيرة.

اللازمة الأساسية للإيمان، بالمعنى القرآني للكلمة، هي أن يتوصل الفرد إلى حالة من الإدراك والتصور بحيث يرى العالم بأجمعه لا كظاهرة «طبيعية» بل كآيات لله. فالقرآن يرى أن كل العالم الطبيعي يشير إلى الله<sup>(١)</sup>. لا تشير كلمة آيات إلى آيات القرآن محسب، بل أيضاً إلى مكونات الكون المادية. فالفكر شرط للإيمان ويجب تطبيق

---

(١) الآيات ٢٠-٢٧ من سورة الروم ١ و٦٥-٧٠ من سورة النحل، مثلاً لا حصر. هناك حوالي ٤٠٠ إشارة إلى «الآيات» في القرآن، أكثرها يتناول موضوع الإيمان بآيات الله أو تكريمها.

العقل على الآيات لكي يَتَوَجَّدَ الإيمان. تصف الآية ٢٩ من سورة العنكبوت مثلاً تدمير أولئك الذين تحدثوا النبي لوط بأنه آية لقوم يعقدون<sup>(١)</sup>. في رأي السيد علي الخامنئي، الإيمان هو أمر «بدونه تذهب جميع الأعمال والجهود أدراج الرياح»<sup>(٢)</sup>. ويقول عن دور العقل والفهم في الإيمان:

يجب أن ينبع الإيمان من الاختيار الواعي ومن استخدام الفهم والعقل الفردي، وليس من الانقياد الأعمى والتقليد. هذا يحتاز المؤمنون الحقيقيون عن العوام الذين يخلو إيمان أكثرهم من القيمة والمحتوى»<sup>(٣)</sup>.

يجب أولاً الإيمان بخمسة أشياء، وفي رأي بعضهم ستة: الله والنبوة والملائكة والكتب المنزلة واليوم الآخر، إضافة إلى القضاء والقدر<sup>(٤)</sup>. والمؤمنون هم أولئك الذين إذا ذكر الله ﴿وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾<sup>(٥)</sup>.

لترجمت كلمة زاه إلى اشتدَّ strengthened في الآية السابقة، وهي تتضمن أيضاً معنى النماء. من هذه الآية نفهم أن الإيمان يزيد وينقص، وأن هذا الثأرجع في مستوى الإيمان يعتمد على تفاعل الإنسان مع

(١) سورة العنكبوت، الآية ٣٥ ﴿وَلَقَدْ تَرَكْنَا آيَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْتَبِرُونَ﴾.

(٢) الخامنئي، السبيل علي. طرح كلي لتدريس هادي إسلامي هو لركن، طهران، ١٩٧٥/١٩٧٦، ص ١١.

(٣) هـ، ن، ص ١٥.

(٤) تذكر سورة البقرة، الآية ٢٨٥ أربعة: الله والملائكة والكتب والرسول. أما سورة نساء، الآية ١٣٦ فتذكر كل ما سبق إضافة إلى اليوم الآخر.

(٥) سورة الأنعام، الآية ٢ ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾.

«تلاوة الآيات» كما مر ذكره، بالفعل، فإن الآية ٤ من سورة الأنفال تؤكد وجود درجات من الإيمان<sup>(١)</sup>. وتفترض الآية ١٢٤ من سورة التوبة أن الكشف المتواصل عن نواحي الحقيقة الإلهية هو وسيلة لزيادة إيمان المؤمنين. وبما إن الإيمان مرتبط بالتدبر والتعكر في آيات الله، وبما إن تجلي هذه الآيات متواصل أبداً<sup>(٢)</sup>، يبدو أن الطريق الأوحى للمؤمن كي يحافظ على إيمانه ويزيده هو درام التأمل والتذكر والوعي<sup>(٣)</sup>. هناك حث للمؤمنين على أن يؤمنوا بالله في الآية ١٣٦ من سورة النساء، وهذا الحث يصير لغواً في حال لم يكن الإيمان عرضة للزيادة والنقصان<sup>(٤)</sup>.

لذا فإن شروط الإيمان أمور يجب مزاولتها لزيادته، خاصة ما يتعلق منها بالتأمل في الآيات وحسن استعمال العقل وذكر له. إذ لا يمكن للإيمان أن يكون ثابتاً، وبناء على ذلك، يجب فهم موقف الحنفية الذي لا يسمح بزيادة الإيمان أو نقصانه على أنه متعلق بعدد

(١) سورة الأنفال، الآية ٤ «أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَهُمْ فِيهَا زِينَةٌ زَائِدَةٌ».

(٢) يرى الإسلام أن عمل الله الإلهامي يقع فوق الزمان والمكان، وأن الكون يتجدد في كل لحظة، وأن آيات الله تتجلى باستمرار في أشكال وأنماط جديدة. ويرسم أن الأساس القرآني لهذه العقيدة يمكن رؤيته في سورة ق (بل الرحمن)، الآية ٢٩ «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ». انظر أيضاً:

الشبراوي، صبر الدين الأسفل الأربعة، تحقيق محمد رضا الطاهر، طهران، ١٩٥٨/

١٩٥٩، ج ١، القسم الأول ص ١١٦ والقسم الثاني ص ٣١٤

(٣) سورة آل عمران، الآية ١٩١ «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلاً سُبْحَانَكَ عَمَّا يُشْرِكُونَ»

(٤) سورة ساء، الآية ١٣٦ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي آمَنَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَحُجَّتِهِ لَعَنَ اللَّهُ أُمَّةً قَدْ خَلَتْ أَهْلُهَا»

«أصول الدين» عند المؤمن وليس بنوعية الإيمان ومستواه. ومع أن بعض المدارس تُدخل «العمل الصالح» ضمن الإيمان، فمن الواضح أن مفهوم الإيمان مختلف جفرياً عن الأعمال التي تتولد منه وفقاً للقرآن، يمكن له الإيمان أن يزيد وينقص، بينما لا يمكن ذلك لعدد الصلوات المفروضة أو أيام الصوم أو قيمة الزكاة. لذا يتركز الاهتمام لطاغي للقرآن على الحالة الإيمانية الداخلية وليس على الطاعات الخارجية. من المفهوم جداً أن يركز القرآن على أهمية «العمل الصالح»، ولكن حتى أكثر الدراسات سطحية تظهر أن استغراق القرآن في انمولات المتعلقة بـ الإيمان يفوق كثيراً أوامره بالصلاة والصيام وإيتاء الزكاة<sup>(١)</sup>. يركز حديث نبوي مشهور على أن تفكر ساعة خير من عبادة سنة، حيث تفهم كلمة «عبادة» على أنها تعني أعمال لتقوى الخارجية كالصلاة والصيام. وهذا لا يسلبها قيمتها، بل على العكس! ففي آيات كالأية ٧١ من سورة التوبة يدخل في تعريف الإيمان الحقيقي أعمال منها إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. نقر الآية المذكورة بأهمية هذه الأعمال ولكن تركيز على الإيمان الذي يجب أن يفضيها؛ فالقرآن يشدد بشكل واضح على أن لأولية للإيمان وأن الأعمال لا معنى لها ما لم تقم على أساسه<sup>(٢)</sup>. من الإرشادات الكثيرة التي تبدأ بعبارة «يا أيها الذين آمنوا»، يتضح أن الأساس في تعامل القرآن مع المسلمين هو الإيمان.

(١) هناك ٦٧ آية يذكر فيها الصلاة، و٣٢ آية يذكر فيها الزكاة، و٩ آيات يذكر فيها الحج، و٧ آيات يذكر فيها الصوم.

(٢) سورة التوبة، الآية ٧١: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَخْشَوْنَ اللَّهَ عَظِيمًا وَيُتَّقُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ».

## الإسلام في القرآن

مصطلح إسلام هو مصدر الفعل أسلم، وهو يعني حرفياً تسليم النفس ولحضرع لإرادة الله<sup>(١)</sup>. يدل الفعل المجرد صِلِمَ، والذي منه اشتقَّ أسلم، على الأمان والسلام؛ وبالتالي ينبغي على من أسلم إرادته لإرادة الله أن يدخل في حالة من الأمان والسلام. اشتقاق آخر من هذا الجذر هو السلام، وهو التحية الفيتية بين المسلمين، وربما كانت كلمة السلام من أولى الإشارات الدالة على الإيمان الإسلامي الجماعي - وهي شعار يدل على إسلام صاحبه. يُلحح القرآن نفسه إلى هذا: في الآية ٩١ من سورة النساء، يؤمر محمد وأصحابه بالأمان بنكروا إسلام من ينقي إليهم التحية المتعارفة - السلام عليكم؛ إذ خيرٌ لهم أن يثبتوا الأمر. إذْ فالتحية هي إشارة إلى أن الفرد قد قام على الأقل بالتصريح اللفظي بإسلامه<sup>(٢)</sup>.

يشير القرآن تكراراً إلى صورة بدئية لـ الإسلام في إيمان الأنبياء السابقين على محمد. في هذا السياق تترادف كلمتا مسلم وحنيف<sup>(٣)</sup>. تعلن الآية ١٣٦ من سورة البقرة أن لا فرق بين الأنبياء المختلفين وأن

(١) أَسْلَمَ نحتمل أيضاً معاني مثل طرح، ترك، هجر، بذر، خان، تركه يفرق، تحلى من، أوصى، ناول، بد، دفع، حذل، اتقاد لإرادة الله، اعتنق الإسلام، أصبح مسلماً انظر:

Hana Wehr, *Arabic-English Dictionary* (New York: SLS, 1976), pp. 424-5.

(٢) سورة النساء، الآية ٩١ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَقُولُوا لَا مَنَ أَلَيْسَ لَكُمْ السَّلَامُ أَلَسْتُمْ مَرْجُوعًا تَتَّقُونَ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ دَلَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ كَثِيرٌ كَذِبَ كُنْتُمْ مِّنْ قَبْلُ لَقَدْ دَلَّ عَلَى كُنْهِكُمْ قَتِيلُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾.

(٣) سورة آل عمران، الآية ٦٧ ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُطْرُكِينَ﴾.

الجامع الأبرز بينهم هو إسلامهم<sup>(١)</sup>. ما يشترك فيه المسلمون وأهل الكتاب هو إيمانهم بأنهم جميعاً مسلمون<sup>(٢)</sup>، وقد دعا أبناء إبراهيم الله أن يجعلهم مسلمين<sup>(٣)</sup>، كما أخبر أبناء يعقوب أباهم وهو على فراش الموت بأنهم سيكونون مسلمين للإله الواحد<sup>(٤)</sup>. ويرجو يوسف الله أن يتوفاه مسلماً لكي يلحق بالصالحين<sup>(٥)</sup>. كما إن حوار بني عيسى بعدنون إيمانهم وإسلامهم وهم يطلبون أن «أشهد بأننا مسلمون»<sup>(٦)</sup>. في هذه الآيات كما في غيرها تستعمل كلمة مسلم بشكل يسبق معناها الحالي الدال على المؤمن بدين محمد أو على من هو عضو في جماعة المسلمين. إنها تعني بوضوح التسليم الفردي لله، ذلك التسليم الذي ينبع من الإيمان ويؤتاه.

كونها مصدراً، تمتلك كلمة إسلام معنى مزدوجاً: أولاً - راصلاً - التسليم؛ وثانياً الالتزام بدين محمد. في المدينة وصل لإسلام إلى

(١) سورة البقرة، الآية ١٣٦ «قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَبَنِي إِسْرَءِيلَ وَمَا أُوتِيَ الشُّعْرَى مِنْ رَبِّهِمْ لَا تَفْرَقُوا بَيْنَ أَهْبَاسِهِمْ ذَلِكُمْ لَهُمْ مَسَلُّونَ»

(٢) في سورة يونس، الآية ٧٢، يخبر النبي نوح قومه أن أجره على وعظه لإلههم إن هو لا على الله، لأنه: «وَأَمَرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ».

(٣) سورة البقرة، الآية ١٢٨ «وَرَبَّنَا وَابْعَثْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ مِنْ دُونِكَ أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرْسَلْنَا مُوسَى وَقَارُونَ بِآيَاتِنَا إِلَيْكَ لَتَكُنَ الْآيَاتُ الْكُبْرَى لِلرَّجِيمِ».

(٤) سورة البقرة، الآية ١٣٣ «أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهُ وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ».

(٥) سورة يوسف، الآية ١٠١ «وَرَبِّ قَدْ أَعْتَقْتَنِي مِنَ الْغُلَاكِ وَعَلَّمْتَنِي بِمَا تُبَيِّنُ لِلْأَسَافَةِ مَا يُعْزِزُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الْآخِرَةِ تَوَكَّلْتُ عَلَىكَ وَأَنْتَ سَمِيعٌ بِمَا أَعْمُرُ».

(٦) سورة آل عمران، الآية ٥٢ «لَقَدْ أَحْسَنَ بَيْنَهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَرِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْخَوَارِجُونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ».

وعني ذاته عندما صار ديناً مستقلاً له قوانينه وأحكامه الخاصة فردياً ومجتمعياً. واستعملت كلمة «مسلم» لتمييز أعضاء الجماعة الجديدة: لقد اكتسبت معنى جديداً مغايراً للمعنى القديم الذي عني كل من يسلم نفسه له. ومع الإقرار بصعوبة التمييز بين الاستعمالات التقني والعادي لكلمة الإسلام في القرآن، فإنه من الواضح أن المقصود لها دالتين مختلفتين. فالآية ١١٢ من سورة البقرة على سبيل المثال تصف حالة فيها تكون النفس مسلمة بكليتها. ويفسر يوسف علي هذه النفس بأنها لسريرة جمعاء whole inner self كما يستتج، بناء على كون الإحسان مذكوراً في الآية، أن هذا الإسلام يجب أن يتضمن الإيمان أيضاً<sup>(١)</sup>. وبالنظر إلى كون الأنبياء وأتباعهم قبل محمد ملتزمين به الإسلام، فإنه من الواضح أن الكلمة - حال استعمالها بهذا الشكل - لا تعني دين الإسلام المقتضى. وخلافاً لهذا، فإننا نجد في الآية ٤ من سورة المائدة [يقصد الآية ٣ وليس ٤] من سورة المائدة أن محمداً يقول: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾<sup>(٢)</sup>، وهذا يدل بوضوح على الاعتقاد لخارجه للإيمان، المتجسد في التشريعات والقوانين المسبكية الخاصة به وبأتباعه أي إسلام الجماعة المقتضى وليس إسلام السريرة جمعاء لله.

ولكن هذا لا يعني أن الإسلام والإسلام مفهومان متساويان، فبحسب السيد حسن عسكري:

(١) سورة بقره، الآية ١١٢ ﴿يَنبَلِي عَنْ أَشْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ جَدِّ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.

(٢) سورة المائدة، الآية ٣ ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْتَصِرٍ فَأِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.

الإسلام هو الدين الوحيد الذي اختار عن عمد سماً لنفسه. إنه لم يسم نفسه باسم مؤسسه أو بلده أو جماعته. تسميته لذاته هي وصفية ومعيارية descriptive and normative لطبيعة الإنسان الأصلية، أي لقدرته على استذكار مصيره المستكر وتحقيقه، ولقدرته على العيش في حالة الإسلام الفاعلة، أي التسليم لله<sup>(١)</sup>.

لقد فوفقاً للقرآن، ينبغي أن يفرد الإسلام، أو التسليم والخصوع الشخصي لله، إلى الإسلام، أي إلى الالتزام بالقوانين والتشريعات المسلكية التي أوحى بها الله عبر محمد. من يَحْزِرُ الإيمان يَحْزِرُ الإسلام. وثالياً، لإسلام.

ومع أن مصطلح «إسلام» يدل على التزام المسلم بالجماعة المسلمة، فإن القرآن يذكر مواقف يدعي فيها الأفراد أنهم أسلموا ولكنهم لم يوافقوا لما يحوزوا لإيماناً حقيقياً. قد تكون دعوهم مجرد انتحال لفظي للإيمان وقد تكون معززة بأعمال عبادية معيبة كالصلاة والصيام. خير ما يمثل هذه الحالة هي الآية ٤٩ من سورة الحجرات:

«فَإِنَّ الْأَعْرَابَ آمَنُوا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قَوْلُوا اسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ».

يرى أن هذه الآية نزلت في قبيلة بني أسد التي تعاهرت باعتناق الإسلام إبان المجاعة للحصول على مال الصدقة. يُحمل مصطلح

Soyyed Hasan 'Askari, 'Religion and Development' in *Islamic Quarterly*, vol. 30, no. 2 (١) (1986), p. 79



إسلام هنا على الاعتناق الظاهري للإسلام وليس على التسليم الكامل  
للسريرة الذي يفهم من جُلّ الآيات المتعلقة به الإسلام.

سيتم لاحقاً في هذا الفصل رسم الحدود الفاصلة للتعريق بين  
الإيمان والإسلام؛ ويتضح من آيات كثيرة أن القرآن يقبل هذا التعريق.  
أوضح هذه الآيات هي الآية ٢٠٨ من سورة البقرة حيث يؤمر  
المؤمنون بالدخول في الإسلام [السلم] كافة<sup>(١)</sup>.

### الرؤية السنية للفرق بين الإيمان والإسلام

على ما في مسند ابن حنبل، فإن «الإسلام علانية والإيمان في  
القلب»<sup>(٢)</sup>. بهذا المعنى فإن «التسليم لله» يتجسد في الالتزام بالشعائر  
والطقوس التي يفرضها القانون الديني. الله وحده يحكم على قلوب  
عباده وعلى حقيقة الإيمان؛ على الإنسان أن يحكم على نظيره الإنسان  
في حدوده الطاهر، والظاهر شأن الإسلام. ولذا سمي الصولية «علم  
الفقه» باسم «مقام الإسلام»<sup>(٣)</sup>.

يعتبر كثير من الحنفية والماتريدية أن الإسلام والإيمان مترادفان،

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٠٨ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَدْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَفْشَرُوا لِحُطُوتِ  
الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾. تعني كلمة الإسلام [ترجم المؤلف كلمة السِّلْم إلى الإسلام  
في النص الإنكليزي للآية] التسليم الكامل للنفس الذي يؤدي إلى الإيمان الكامل. من  
أجل شرح مرجع التسليم كإكمال للإيمان، انظر الطباطبائي، محمد حسين؛ تفسير  
الميزان، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، د. ط.، د. ت.، ج ١ ص ٣٠١. (مستشير لاحقاً  
إلى هذا العمل بالسيرة). انظر أيضاً: مطهر، مرتضى، العبد الإلهي، دار الهدى،  
بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١، ص ٢٨١-٢٨٠.

(٢) ابن حبيب، أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت، د. ط.، د. ت.، ج ٣  
ص ١٣٤.

(٣) انظر المقالة المحتوية على E12 في.

إلا أنهم يعزفون كلا منهما على حدة بأنه الإقرار باللسان، ويربطون هذا أحياناً بالالتزام الوثيق أو بالمعرفة القلبية أو بكليةهما، ويجري تجاهل المسألة برمتها في الفقه الأكبر، وهو عمل عقدي حنفي من القرن الهجري الثاني، وفي وصية أبي حنيفة وهي من القرن الثالث. ويرسم الفقه الأكبر II حداً فاصلاً: الإسلام مرادف للانقياد والتسليم التامين لقوانين الإلهية. وتبعاً لهذا النص، «لا إيمان بدون الإسلام كما إن الإسلام بدون الإيمان منتفٍ»<sup>(١)</sup>.

يفرق الأشاعرة والشافعية بين الإيمان والإسلام. فعلى سبيل المثال يساوي الأشعري بين الإسلام وركني الشهادة، وهي الإقرار اللفظي الذي يتيح للفرد أن يدخل في أمة الرسول<sup>(٢)</sup>، ويستنتج أن الإسلام يختلف عن الإيمان. وفي الإبانة نرى على أن الإسلام أوسع من الإيمان وبالتالي فإنه «ليس كل الإسلام إيماناً»<sup>(٣)</sup>. وزعم الأشاعرة المتأخرون أن لإسلام، أي الالتزام بالشعائر المفروضة في الشريعة ومن قبله النطق بالشهادة، قد يكون مازساً بلا تصديق وأن التصديق قد يحصل بغير إسلام. لكن الإسلام بغير تصديق ديدن المنافقين، أما التصديق بدون الإسلام فأمر يُعذر عليه في حالة وجود مانع خارجي، مع أنه قد لا يُعذر عليه إذا تُرك الإقرار بالإسلام طمعاً أو تردداً. إذ أن تكون المسألة مسألة فسق أكثر منها مسألة كفر. ويرى الجرجاني

(١) A. J. Wensinck, *The Muslim Creed* (Cambridge: CUP, 1932), p. 194.

(٢) الأشعري، أبو الحسن: مقالات الإسلاميين، تحقيق عبد الحميد، القاهرة، د. ت.، ج ١ ص ٣٢.

(٣) L. Gardet, 'ISLAM' in EI, new edition, vol. 4, p. 172.

الشافعي أن «الإسلام هو الإقرار اللفظي بالإيمان دون موافقة القلب أما الإيمان فهو موافقة القلب واللسان»<sup>(١)</sup>.

يؤمن من تسمية أن الإسلام هو التطبيق الظاهري والاجتماعي - إن جار التعبير - لشرعية، بينما «الإيمان هو استبطان *interiorization* الإسلام»<sup>(٢)</sup>. ربما إن التطبيق الخارجي والاجتماعي للشرعية هو آصرة لمجتمع الإسلامي المثالي، فإن الفقهاء معنيون به؛ إذ الإسلام هو حيث تُقام أحكام القرآن جماعياً. إن أولى النقاط التي تهم لفقيه الذي يدرس ويستنبط الأحكام والأنظمة في بلاد الإسلام ليست هي كثرة الإيمان وإنما هي التطبيق الجماعي لهذه الأحكام التي تشكل لإسلام. لذا فإن دار الإسلام مرادفة لـ دار العدل حيث تكون حقوق الأفراد مرعية كما أمر بها القرآن. فعلى كل من يعتبر نفسه مسلماً أن لا يتشدد في التزامه بالتطبيقات الشخصية للإسلام بقدر ما يلتزم بالمجتمع الذي يضم كل من يعترف بالقرآن ويمحمد<sup>(٣)</sup>.

### الإسلام في تفاسير القرآن

بينما يستخدم الإيمان عموماً كتمثيل عن الاستجابة الداخلية لما أنزل الله والالتزام به، فإن في مصطلح الإسلام مرونة متأصلة تُضفي على فهمه تنوعاً وحتى تباعداً في الفهم يظهر في تعابير الكاتب الواحد. ويظهر من آيات القرآن تفرقاً بين الساجدين الفردية والجماعية لمصطلح الإسلام. تُظهر آية بني أسد (الحجرات ١٤)

(١) Ibid., vol 4, p. 137

(٢) Ibid.

(٣) Ibid.

وجوب التمييز بين الإيمان والإسلام؛ وينبثق من الآية نتيجة مهمة أخرى وهي إمكان فهم الإسلام نفسه على مستويين مختلفين: أولهما التسليم القلبي للإنسان، وهو لب الإيمان؛ وثانيهما الممارسة الجماعية للتسليم، وهي المعروفة بدين الإسلام. وفي رأي كيبث كراغ : Kenneth Cragg

هناك العام والخاص؛ الفكرة والتعبير المحدد عنها؛ الشيء ذاته والشيء مماساً. فالإسلام إنما يُنطَم الإسلام ويحدّده ويحافظ عليه<sup>(١)</sup>.

إذا، تتألف الأمة الإسلامية نظرياً من الأفراد الذين آمنوا. بالله وأسلموا أنفسهم له. وما كان المسلم العادي ليميز تقلبها بين الناحيتين الفردية والجماعية؛ لكن هذا التمييز ناصح جلي إذا ما قدرنا آية بني أسد، التي تشير إلى إسلام جماعي بل وأكثر منه: محض إسمي، بآيات أخرى كالآية ١١٢ من سورة البقرة حيث يكون مفهوم الإسلام هو تسليم النفس بكليتها<sup>(٢)</sup>. بالمثل، فإن الآية ٩٤ من سورة النساء تتناول حالة الإسلام الإسمي والمتمثل هنا في التحية لرمزية (السلام) التي يتبادلها المسلمون بينما تتناول الآية ٢٢ من سورة لقمان حالة تسليم لسريرة جمعاء مضافاً إليها الإحسان، أي العادة المخلصة لله<sup>(٣)</sup>.

(١) Kenneth Cragg, *The House of Islam* (Belmont: Dickenson, 1969), p. 5.

(٢) انظر لها مش ٢٨.

(٣) سورة لقمان، الآية ٢٢ «وَمَنْ يُؤْمَرْ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُخْبِرٌ فَقَدْ اسْتَفْسَكَ بِالْقُرْآنِ الْوَلْفَىٰ وَآلَىٰ اللَّهِ حَاقَّةٌ الْأُمُورُ».

## المسلم تحديداً هو من يسلم سريره جمعاء لإرادة الله:

الحصيلة المنطقية لفعل التسليم هذا هي إشهار الإيعان المُدْخِلُ تلقائياً في أمة الإسلام. إذا كان الإسلام فردياً والإسلام جماعياً، فبه سيكون مسلماً ومسلماً<sup>(١)</sup>. هذا الوضع يشبه قضايا المنطق الصوري التي تقول: «كل فرنسي أوروبي وليس كل أوروبي فرنسي». إذ كل مسلم مسلم وليس كل مسلم مسلماً. قد يكون التداخل في دلالة المصطلح [الإسلام] في أذهان غالبية المسلمين راجعاً إلى أنه في الأيام الأولى للإسلام، كان ممكناً التأكيد على أن كل المسلمين مسلمون، وذلك عائد ببساطة إلى أن المجتمع المسلم الأول تأسس على اتحاد المسلمين. هلاوة على ذلك، بصور عموم المسلمين عصر محمد وأصحابه على أنه «العصر المثالي» أو «عصر السعادة» حيث أن محمد «أكمل الدين»<sup>(٢)</sup>. من الممكن إذاً أن تكون رغبة المفسرين الأقدمين في الحفاظ على تصور لنزمن المثالي وللمجتمع الإسلامي النموذجي قد منعته ليس فقط من التفريق بوضوح بين الأبعاد الفردية والجماعية لمصطلح الإسلام، ولكن أيضاً من الاعتراف الصريح بإمكان أن يكون الفرد مسلماً دون أن يكون مسلماً.

ومع ذلك، فقد حصلت تغيرات في فهم مصطلح الإسلام، ويمكن تبين ذلك من خلال الدراسة المقارنة لبعض التفسيرات القرآنية.

---

(١) على امتداد هذا الفصل، يُعبّر عن الإسلام عن التسليم الشخصي والفردى للمؤمن، وبالإسلام عن الدين الجماعي الذي ينتمي إليه. وعلى ذلك يسي استعمال كيمتي المسلم والمسلم. ويرجى أن لا يؤدي هذا البيان إلى تخط في غير موضعه عند القارئ، بل إلى تقدير من جانبته للعارق الدقيق بين المفهومين والحاجة إلى وسيلة للتمييز بينهما.

(٢) سورة المائدة: الآية ٣ «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْتَصِرَةٍ مِّنْهُنَّ فَرِيضَةً فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَفُوفُ الرَّحِيمُ».

يرى فخر الدين الرازي أن الإسلام يجب أن يتعلق دائماً بالقلب، وما لم يكن كذلك فإنه لا يستحق إسلاماً. لذا يصبح الإسلام والإيمان واحداً. ويوافق الرازي على أنه رغم كون الإيمان والإسلام مختلفين في العموم، فإنهما متعلنان في الوجود<sup>(١)</sup>. ويقدم رشيد رضا تفسيراً مماثلاً عندما ينص على أن كلا من الإيمان والإسلام يشكل «الإيمان الخاص». وهو الدين الوحيد المقبول من الله والسبيل الأوحى لخلاص البشر<sup>(٢)</sup>. وبالنسبة إلى مفسرين آخرين من السنة والشيعة، فإن الإسلام جزء من الإيمان وهو أحد عناصر التصديق به التوحيدي وبه يعلن الإنسان إيمانه العميق بأحدية الله ووحدانيته، ودمج الاستقامة المبنية على التوحيد في وجوده ونظرته للعالم. هنا يسبق الإيمان الإسلام ويشكلان معاً الخطوتين الأولى في عملية الإيمان المذكورة تكراراً في القرآن: الإيمان سابق دائماً على الإسلام والأعمال الصالحة والهجرة وغيرها<sup>(٣)</sup>. ينفق مفسرون كثيرٌ على فرق أساسي بين الإيمان والإسلام معترفين أن الإسلام قد يكون ذا معنى خارجي حصراً، بينما يتعلق الإيمان بالتصديق الباطني بأحدية الله وبكل ما ينتج عن هذا التصديق من حقائق مقدسة. عند أفراد مصطلح الإسلام عن سياقه،

(١) الرازي، فخر الدين: مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط. ١، د. ث. ١، ج ٢٨ ص ١١٧.

(٢) رضا، رشيد: تفسير القرآن الكريم المعروف بتفسير المنار، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، ١٩٤٨-١٩٥٦ م، ج ٣، ص ٣٥٩-٣٦٠.

(٣) تظهر كلمة الصالحات ٦٢ مرة في القرآن، وفي كل مرة تُسبق بعبارة «الذين آمنوا»، مثلاً في سورة الطه: الآية ٢٥ ﴿وَنُفِثَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ...﴾. من أجل ثبت كامل، انظر: عبد الباقي، محمد فؤاد: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، بيروت، ١٣٦٣ هـ، ص ١١-٤١٢.

يمكن فهمه على أنه تعبير عن التسليم الفردي لإرادة الله وأيضاً على أنه وصف لجماعة المسلمين. تصف الباحثة الأميركية جين سميث Jane Smith بُغْد التسليم الفردي بأنه «علاقة عمودية» بين الخالق والمخلوق وُبُغْد التسليم الجماعي بأنه «علاقة أفقية» بين الفرد والمجتمع المسلم<sup>(١)</sup>. ولكن هذا التفسير يغفل نقطة مهمة وهي أن ثمة تعريفين للإسلام: التسليم الداخلي الصادق (الإسلام)؛ والالتزام بالشعائر والطقوس الخارجية التي تشكل الإسلام كدين الجماعة - سواء أكان هذا الالتزام لازماً طيعياً عن الإسلام أم كان إسمياً محضاً.

استعمل المؤلفون لفظ «الإسلام» تقليدياً للدلالة على الأمة الإسلامية التاريخية وتنظيمها وتشريعها objectification للمعتقدات والشعائر. يغيب هذا الاستعمال كون المصطلح يعني أيضاً التسليم الشخصي، وهو ما يهتم به الكتاب الغربيون عامةً عندما يحاولون تحديد الإسلام وتحليله.

من الواضح أن المفزى في أدبيات التفسير المبكرة هو المعنى الموحد للإسلام كتسليم فردي وكحالة جماعية. يرى ابن عباس، وهو مفسر مبكر مقبول لدى السنة والشيعة، أن الإسلام يدل على التوحيد (وحدة لله أو بالأحرى التسليم بذلك)، لكنه يذكر أن الإنسان قد يولد في الإسلام / الإسلام. فهو يرسم في تفسيره للآية ٨٣ من سورة آل عمران، أن كلمة طوعاً تعني من ولدوا في الإسلام / الإسلام بينما تعني كلمة كرهاً من أدخلوا في الإسلام بالسيف<sup>(٢)</sup>. لذا يبدو أن

(١) Jane I. Smith, 'Continuity and Change in the Understanding of Islam' in *Islamic Quarterly*, vol. 16, no. 3 (1972), pp. 129-130.

(٢) ابن عباس، عدا الله - فتویر المظاہر من تفسیر ابن عباس، انتشار استقلال، طهران، ١٤٠٠ هـ، ص ٥٦.

المفسرين الأوائل لم يقوموا بتفريق مفهومين واضح بين مسؤولية الفرد في تنفيذ وصايا الله وبين كون هذه الوصايا مفروضة على جميع أفراد الأمة وبالتالي فهي ميزة الجماعة نفسها.

في تفسير الطبري، نلاحظ مرحلة جديدة في فهم الإسلام: التسليم اللفظي للمعص وبالنسبة التسليم الخارجي الذي به يدخل الفرد في مجتمع (ملة) الإسلام. وهذا يفتقر إلى عمق الإيمان الذي يتضمن العلم والتصديق بالقلب. إلا أن هذا الإيمان منسجم مع الإسلام الأعمق الذي لا يعدو بدوره أن يكون تكميل الإيمان وبهذا المعنى فهو يؤلف التسليم المطلق للقلب والعقل والجسد. وبتعبير آخر، فإن التجارب الوجداني هو الذي يؤدي إلى الطمأنينة الظاهرة. هنا يورد الطبري آية بني أسد (الحجرات ١٤) التي هادئة ما يُمثل بها على دخول الفرد في ملة الإسلام وصيرورته مسلماً ولكن ليس بالضرورة مسلماً أو مؤمناً<sup>(١)</sup>.

ويبدو أن المفسرين الآخرين لم يشعروا بأهمية القيام بتفريق كهذا، تاركين المسألة مفتوحة بخصوص الدين الذي يشيرون إليه سواء أكان الإسلام الشخصي للفرد أم الحالة الجماعية لاتباع محمد، تركزت المناقشات المبكرة على الطرف التاريخي لمحمد، ولذا فليس مفاجئاً أن يكون تفسيرهم لمصطلح الإسلام عاكساً هذه الرؤية التي توحد أبعاد الفردية والجماعية. فالبؤرة التي تتركز عليها المناقشات هي لمجتمع المسلم أيام النبي. يتحدث الطوسي، على سبيل لمثال، عن

(١) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ضبط صدقي المعطوف، دار الفكر، بيروت، د. ط.، ١٩٩٥، ج ٢٦ ص ١٨٤.



دخول جميع العرب في الإسلام زمن النبي، ولكنه لا يسلط أي ضوء على ظروف المجتمع المسلم في عصره. تبحث أعمال التفسير هذه بشكل شبه حصري في أسباب النزول، وتفسر الآيات في معظم الأحيان اعتماداً على الأحداث التي حصلت في سنوات الوحي الثلاث والعشرين. ومع أن المفسرين القدماء لا يسمحون لأنفسهم بالتفكير في عصرهم (وهو أمر أقرب إلى التأويل منه إلى التفسير)، فإن المفسرين المتأخرين يدرسون عصرهم وظروفهم. فرشيد رضا، هلى سبيل المثال، يهاجم ما يرى أنه جنسية المسلمين المعاصرين:

... لأن الدين إذا لم يكن هو الإسلام (أي التسليم) الذي بينا معناه آنفاً فما هو إلا رسوم وتقاليد بالية يتخذها القوم رابطة لـ الجنسية وآلة للعصية ووسيلة للمنافع الدنيوية وذلك مما يزيد القلوب فساداً والأرواح إظلاماً<sup>(١)</sup>.

أما كلمت الدين والأديان، فقد أصبحتا ابتداء من القرن الخامس، احتياديتين في تفسير آيات كالأيات ٧ - ٩ من سورة الصف حيث سيظهر الإسلام على الدين كله. فتفسيرات كلمتي الدين والإسلام متداخلة جداً، وغالب الظن أن المفسرين، في استعمالهم لكلمة الأديان، إنما قصدوا التمييز بين ملة الإسلام والطوائف الأخرى؛ مع أن الكلمة المستعملة في الآية ٩ من سورة الصف هي بصيغة المفرد [الدين]، كما يسهل تأويلها بالاستجابة الشخصية للأفراد أكثر منه بنظام الملل المتعددة<sup>(٢)</sup>. ومن السهل فهم الوعد القرآني بانتصار دين الإسلام

(١) تفسير المنار، ج ٢ ص ٣٥٨.

(٢) سورة الصف، الآية ٩ «هُوَ الَّذِي أَوْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ».

على الأديان كلها في ضوء السيطرة السياسية والاجتماعية عندما كانت الدولة الإسلامية في أوج اقتدارها.

لذا يمكن ملاحظة تطورات عدة في فهم الإسلام على صعيد العلاقة الأفقية بين الفرد والأمة. ويبدو أنه في سنوات تشكّل التفسير لقرآني، كان فهم الإسلام كتسليم شخصي والتزام جماعي - دون التفريق بينهما - تعبيراً بسيطاً عن الوحدة. بعدها بدأت المرحلة التي يبدو فيها أن شكلاً من التحديد الواعي حل محل الدمج التلقائي - أو اللاواعي - للعنصرين [الإسلام والإسلام] في مصطلح واحد؛ فقد حذّ الإسلام بالاستجابة الشخصية والتسليم الفردي لأوامر الله وإرادته. وتدرجياً، انبثقت مؤشرات على فهم أكثر مادية للإسلام على أنه دين، أو على أنه الإسلام.

تختلف المسائل تماماً في التفسيرات المعاصرة: فهنا حالات على الإسلام كشيء يخاف التسليم الفردي. يقارن رشيد رضا، مثلاً، بين ما يدعو «الإسلام الحقيقي» و«الإسلام المرفي»، مشيراً إلى أن الربط بين الدين والجنسية على قاعدة «الدين ما عليه المتدينون» إنما يصد عن اتباع دين الله الذي كان عليه جميع الأنبياء وهو الإسلام<sup>(١)</sup>. تمثل تفسيرات كهذه نقلة من دمج التسليم الفردي بهوية الجماعة إلى التمييز المحكم بينهما. وكما أسلفنا، فإن هذا التمييز بارز في آيات عدة في القرآن؛ ولكن لأسباب تم شرحها، فقد أخفيت دلالاته الدقيقة بما تُرجع أنه رغبة المفسرين في الحفاظ على الوحدة. تحدث ابن عباس عن يولد في الإسلام / الإسلام ولكنه لم يفصح كيف يختلف هذا عن

(١) تفسير المنار، ج ٣ ص ٣٦١.

إسلام لتسليم الفردي. من جهة أخرى، يغاير رشيد رضا الإسلام الحقيقي والإسلام الجنسي. ثمة شكل واحد يتوحد فيه المعنيان عند رضا في مصطلح واحد: إنها نظرتة إلى المجتمع المثالي حيث يتحرر جميع الأفراد من الالتزامات الجماعية المحضة إلى درجة تمكنهم من اختبار الإسلام الشخصي الحقيقي. وبينما كانت الوحدة التي عبرت عنها الأجيال لمبكرة هي بين الفردي والفعلي، فهي هنا بين الفردي والمثالي، أي ما مضى في مقابل ما قد يأتي.

لذا بالنسبة للمفسرين التقليديين، يستعمل مصطلح الإسلام للدلالة على تسليم الفردي كما يستعمل كنعت جامع لأولئك الذين أسلموا نظرياً، مع تركيز أكبر - كما في القرآن - على المعنى الأول، ليس هناك في الأدبيات المبكرة إشارة إلى «المثالي»، هناك الفعلي فحسب، في رأي المفسرين المعاصرين، الإسلام الحقيقي هو التسليم الصادق للفردي، وفي الأحوال المثالية، للمجتمع، ولكن الإسلام للمرد هو لإسلام الحقيقي وليس العرفي.

### مفهوما الإيمان والإسلام في الأحاديث الشيعية

ولفأ لإمام الشيعة السادس، جعفر الصادق، فإن الإسلام هو الإقرار للمعطي - الشهادتين. وفي حديث يرويه المفضل<sup>(١)</sup>، ينص الإمام على أن هذا الإقرار هو ما يجعل المرد جزءاً من الأمة الإسلامية ' يحقن به الدم، وتوفى به الأمانة وتستحل به الفروج، وما إلى ذلك. ومع ذلك، فإن الثواب في الآخرة يتبع من الإيمان؛ الثواب على الإيمان، وفي حديث مماثل، ينص الصادق على أن الإيمان إقرار

(١) الحديث يرويه القاسم الصغير في شريك المفضل. [مترجم]

وعمل والإسلام إقرار بلا عمل<sup>(١)</sup>. وحول الفرق بين الإيمان والإسلام، يحدد الصادق الإسلام بـ الوجه الظاهري<sup>(٢)</sup> الذي يعرف به المسلمون: لإقرار بـ الشهادتين وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت وصيام شهر رمضان وسواها. أما الإيمان، فهو كل هذه بالإضافة إلى الإقرار بمفهوم الولاية<sup>(٣)</sup><sup>(٤)</sup>. فمن أقر بأهمية الصلاة والصوم ولم يقر بـ الولاية هو مسلم صالح. الإيمان كائن في القلب وبالتالي فهو يهدي الإنسان إلى الله، أما الإسلام فقوامه الأعمال والأقوال الظاهرية. تُستعمل كلمة الولاية هنا بالمعنى الشيعي، أما صحة الرواية فتلك مسألة أخرى. بقدر ما يتعلق الأمر بالنقرآن، فإن الولاية كما يؤمن بها الشيعة الإمامية لا تشكل أصلاً من أصول الإيمان، وقد اعترض مفكرون شيعة على العرف الذي يُدرج الإمامة ضمن أصول الدين قائلين إنها من أصول المذهب وليست من أصول الدين<sup>(٥)</sup><sup>(٦)</sup>.

النقطة المهمة المنبثقة من هذا الحديث هي أن الإيمان والإسلام مختلفان مفهوميًا، حيث يتعلق الإيمان بالقلب ويغدر أساساً للإسلام، الذي يتألف من جميع المسائل الظاهرية والعملية كالصلاة والصوم وما

(١) الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي، تحقيق علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط ٤، ١٣٦٥ هـ، ج ٢ ص ٢٤.

(٢) في الأصل الظاهر وليس الوجه الظاهري. [المترجم]

(٣) م. ن. من أجل توضيح مصطلح الولاية الذي يستعمله الشيعة والصوفية على حد سواء، ولكن بدلالات مختلفة جفرياً، انظر:

J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), pp 133-7

(٤) في الأصل لإقرار بهذا الأمر، ولتشر بالولاية وذلك عائد إلى اعتماد المؤلف ترجمة فارسية لـ الكافي، فقد يكون المترجم الفارسي قد فهمه خطأ. [المترجم]

(٥) شريعتي، علي: تشيع علوي وتطبيع صفوي، طهران، ١٩٧٣/١٩٧٤، ص ٦٢.

(٦) لم أشر عليه في الترجمة العربية رغم بحثي الدؤوب. [المترجم]

شابه، هذا ما يؤكد الإمام الباقر بقوله: الإيمان ما استقر بالقلب وأغضى به إلى الله عز وجل وصدق العمل بالطاعة لله والتسليم لأمره<sup>(١)</sup>، يحوي الإسلام الأعمال والأقوال الظاهرية التي تميز الفرد كواحد من أمة المسلمين، الإسلام لا يشترط [يشرك] الإيمان؛ والإيمان يشترط [يشرك] الإسلام، هاهنا يمكن تشبيه الإسلام والإيمان به المسجد الحرام والكعبة: فكل الكعبة في المسجد وليس كل المسجد في الكعبة، بناء على كون الكعبة تمثل الإيمان، يؤكد الحديث على أن كل من يمتلك الإيمان يمتلك الإسلام ولكن ليس لعكس صحيحاً بالضرورة<sup>(٢)</sup> ويستشهد الباقر هنا بالآية ٤٩ من سورة الحجرات التي تعالج الإسلام الانتهازي الظاهري لبني أسد، يجري المؤمن والمسلم مجرى واحداً في الفضائل والأحكام والحدود، ولكن للمؤمن فضل على المسلم لأن أعماله قائمة على الإيمان الحقيقي وليس على التقليد أو الظروف الثقافية أو الجغرافية<sup>(٣)</sup>.

في جواب على كتاب لأحد أتباعه، يجلي الصادق الفرق بين الإيمان والإسلام: الإيمان هو الإقرار باللسان وعقيدة [عقد] في القلب وهمم بالأركان<sup>(٤)</sup>، الإسلام «مسألة ظاهرة»، فقد يكون العبد مسلماً قبل أن يكون مؤمناً ولكنه لا يكون مؤمناً حتى يكون مسلماً، يؤكد الصادق هنا على أن الإيمان هو بيت القصيد لذا يمكن أن يكون المرء مسلماً دون أن يكون مؤمناً حقاً، ولكنه سرعان ما يُبهم المسألة إذ يصرح أن المرء لا يكون مؤمناً حتى يكون مسلماً.

(١) الكافي، ج ٢ ص ٢٦.

(٢) م. ٥، ج ٢ ص ٢٧.

(٣) م. ٥.

يتأتى الغموض هنا من استحالة التمييز بين الإسلام «الحقيقي» والإسمي، في اللغة العربية، وذلك عبر تخصيص الإسمي بحرف 1 كبير كما في اللغة الإنكليزية. وكما يتنا، يُمكن الالتزام الإسمي بدين الإسلام والانتفاع المصميم بمفاهيمه دون أي إيمان حقيقي أو قساعة راسخة. ومجدداً، فإن الآية التي تعالج القبول الظاهري لبني أسد بدين الإسلام هي دليلٌ ضارب على ذلك. ومع ذلك، فإن [الإمام] الصادق محقٌ عندما يؤكد أن المؤمن لا يكون مؤمناً ما لم يسلم نفسه (إسلاماً، تسليمياً) تماماً للحقائق التي آمن بها. لن يكون لحديث ذا معنى إلا إذا كان الصادق ناظراً إلى نوعية التسليم التي توصف بالإسلام [Islam مع حرف ا صغيراً]، هذا الإسلام قد يُعتبر إكمالاً للإيمان ولذلك، فهو جزء من عملية الإيمان ذاتها. إنه نوع التسليم الذي يلزم منه الأفعال الصالحة التي تُشكّل «أركان الإسلام». لذا فمن المتوقع أن يكون المسلم مسلماً، ولكن الاستنتاج القائل بأن المسمم هو مسلم أيضاً ليس صحيحاً دوماً. (هنا تتوافق كلمة مسلم مع الإسلام وتستعمل للدلالة على التسليم الحقيقي بينما تستعمل كلمة مسلم للدلالة على الامتناع - فعلياً أو إسمياً - بدين الإسلام). ويختم الصادق الحديث بالتأكيد على أن الإسلام يسبق الإيمان وهو يشكل مقدمة [أي يشارك] الإيمان. «إذا أتى العبد كبيرة من كبائر المعاصي أو صغيرة من صفائر المعاصي التي نهى الله عز وجل عنها كان خارجاً عن الإيمان ساقطاً عنه اسم الإيمان وثابتاً عليه اسم الإسلام، فإن تاب واستغفر عاد إلى دار الإيمان. ولا يخرج به إلى الكفر إلا الجحود والاستحلال أن يقول بالحلال: هذا حرام، وللحرام: هذا حلال، ودان بذلك عندها يكون خارجاً من الإسلام والإيمان.» ووفقاً للحديث، فإن هذا

الشخص هو بمنزلة من دخل الحرم ثم دخل الكعبة وأخذت في الكعبة حدثاً فأحرق عن الكعبة وعن الحرم فضربت عقه وصار إلى النار<sup>(١)</sup>.

### مسألة الإيمان والإسلام في التفاسير الشيعية

وفقاً للعالم الشيعي المعاصر، العلامة الطباطبائي، فإن لـ الإسلام مراتب عدة. الأولى من مراتب الإسلام، هي القول بظهور الأوامر والسو هي في دين الإسلام. ويتم تأكيد هذه بنطق الشهادتين، وهو الشهادة التي يدلي بها الإنسان عندما يدخل في الإسلام. هذه الصيغة الشفوية هي التي تدخل الفرد في حضي الإسلام وتضمن عصبته في أمة المسلمين، «سواء وافقه [الهاء تعود للسان] القلب أو خالفه»<sup>(٢)</sup>. وتأكيده لمذهبه في أن فعل الشهادة - والذي يُعتبر الإنسان مسلماً - قد يحدث بقليل اعتقاد أو حتى بغيره، يورد العلامة الآية المذكورة آنفاً والتي تصف الدخول الإسمي لبني أسد في الإسلام.

ويتعقب لإسلام بهذا المعنى أول مراتب الإيمان، وهو، لإذهان القلب بمضمون الشهادتين بشكل إجمالي كما يسميه العلامة، ويلزمه العمل بغالب الفروع في هذه المرحلة. ويبشر هذا بالمرحلة الثانية من الإسلام [الإيمان] وهو التسليم والانقياد القلب لجل الاعتقادات الصحيحة التفصيلية<sup>(٣)</sup>. ويتبع هذه المرتبة من التسليم الأعمال الصالحة وإن أمكن للمؤمن أن يتخطى في بعض الموارد لبعض صعب بعثيه، ومن أجل التأكيد على وجود مراتب لـ الإسلام تتأخر عن مرتبة الإيمان

(١) نص الحديث كاملاً في الكافي ص ٢٧، الحديث الأول في مائه. (المترجم)

(٢) المهران، ج ١ ص ٣٠١.

(٣) م ص

الأساسية وتختلف عن التسليم الإسمي المتمثل في آية بني أسد، يورد العلامة آيتين أخريين هما (الزخرف ٦٩) و(البقرة ٢٠٨): الأولى هي من الآيات حيث يذكر الإيمان بآيات الله كأمر سابق على لتسليم له<sup>(١)</sup>، والثانية هي أمر من الله للمؤمنين بالدخول في الإسلام [لسم] كافة<sup>(٢)</sup>.

ويأتي عقب المرتبة الثانية من الإسلام المرتبة الثانية من الإيمان، وهي الإيمان [لاعتقاد] التفصيلي بالحقائق الدينية الإسلامية، ويرى العلامة أن هذا المقام مبين في مثل الآية ١٥ من سورة الحجرات، حيث بوصف المؤمنون بأنهم من آمنوا بالله ورسوله ولم يرتدوا بعدها<sup>(٣)</sup>. كما ترد الآية ١١ من سورة الصف حيث يؤمر المؤمنون بتقوية إيمانهم بالله ورسوله وبالجهد في سبيله<sup>(٤)</sup>.

تأتي بعدها المرتبة الثالثة من الإسلام: فإن النفس إذا ما أنست بالإيمان المذكور وتخلقت بأخلاقه تمكنت منها وانفادت له سائر القوى البهيمية والسبعية، وبالجملية القوى المائلة إلى هوسات الدنيا وزخارفها الفانية الدائرة، صارت [النفس] قادرة على تسليمها كلها [القوى] لإرادة الخالق. عندها يعبد الله كأنه يراه<sup>(٥)</sup> ولن يجد في سره

(١) سورة الزخرف، الآية ٦٩ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَ﴾.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٠٨ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ هَدًى مُبِينٌ﴾.

(٣) سورة الحجرات، الآية ١٥ ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾.

(٤) سورة الصف، الآية ١١ ﴿تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَبَكُمْ مِنْكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُعْلَمُونَ﴾.

(٥) الميزان، ج ١ ص ٣٠٢.



أو علالته ما لا ینقاد إلى أمر الله ونهیه أو یسخط من القضاء والقدر. كما یستند العلامة إلى الآیه ٦٥ من سورة النساء وفيها نص علی أن الإیمان لحقیقی لا ینال إلا بالیقین المطلق للمؤمن حین لا یقوم بأدنی اعتراض علی أوامر الله<sup>(١)</sup>. ویتعقب هذه المرتبة من الإسلام المرتبة الثالثة من الإیمان الصلورة عند العلامة فی الآیات ١ - ١١ من سورة المؤمنون. عملياً، فإن المرتبتین الثانیة والثالثة من الإسلام متطبیقتان بما إن کلیهما یمتاز بالإصرار علی التسلیم لأوامر الله من حلال الرضا والصبر والأعمال الصالحة. وعندما یصل الإنسان للمرتبة الثالثة من الإسلام، یصبح حال الإنسان مع ربه حال العبد المملوك مع مولاه، والأمر فی ملک رب العالمین لخلقه أعظم من ذلك. یؤكد لعلامة أن ملک الله مطلق؛ فالإنسان معتمد كلياً علی الله فی جمیع الأشياء ولا استقلال له لا ذناً ولا صفة ولا فعلاً. لذا فإن قدرة الله وربوبیته لا تقارن بسلطة السید البشري علی عبده.

وكلما زاد تسلیم الإنسان، كشف الله له حقیقة العلاقة بین الخالق والمخلوق. وهذا «الكشف» هو محض «معنی وهبی وإفاضة إلهیة» لا تأثیر لإرادة الإنسان فیهِ. ویقتس العلامة آیات متعلقة بالنبي إبراهیم الذي رغم انصباعه الكلی للأمر التشريعی بالتسلیم، فإنه سأل الله فی نهاية حیاته أن یجعله «مسلماً» ومن درته أمة «مسلمة» لله<sup>(٢)</sup>. وبما إن التسلیم أمر مصادق منطقیاً بالمؤمن نفسه، فإن سؤال إبراهیم یدل علی أمر لیس زمامه یدیه. هذا ما یدعوه العلامة المرتبة الرابعة من الإسلام،

(١) سورة النساء، الآیه ٦٥ ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِیما شَرَحَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِی أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّقُوا سُجُودًا﴾.

(٢) المیزان، ج ١ ص ٣٠٣.

ولكن يترجع أن إبراهيم لم يكن يلتبس كشافاً تتحلى فيه قدرة الله المطلقة بقدر ما كان يلتبس الثبات على ما كان حققه من تسليم، إلى حينه. لا يتسق قول العلامة بأن هذه المرتبة إفاضة إلهية مع فهم التسليم كمرتبة يباشر إليها المؤمن باختياره. زد على ذلك، فإنه لم يكن لدى إبراهيم حلم كافٍ بمستوى إيمان قريته واستعدادهم لنوع الكشف الوارد في الخبر.

يترتب عن المرحلة الرابعة من الإيمان استيعابُ هذا الحال لجميع الأحوال والأفعال. يجري إيراد الآيات (يونس ٦٢ - ٦٤) [العلامة يورد الآيتين ٦٢ و ٦٣ دون الآية ٦٤] كعرض لهذه المرتبة من الإيمان، حيث أن هؤلاء المؤمنين المذكورين في الآية يجب أن يكونوا على يقين من أن لا استقلال لشيء دون الله ولا تأثير لسبب إلا بإذن الله. هذه هي مرتبة الولاية وفيها يرتفع المؤمن إلى الحالة الجديدة، وهي صيرورته ولياً لله.

من هذه الدراسة الخاطفة للأحاديث والتفاسير، تنبثق حقائق هذه. أولاً، يتفق الشيعة والسنة على أن الإيمان والإسلام مختلفان مفهوماً كما يظهر من آيات قرآنية عديدة. ثانياً، يتفق الكثير من علماء السنة والشيعة، المعاصرين والحاضرين، على أن الإيمان أساس الإسلام/ الإسلام وبالتالي فهو لبّ له وجوهر.

ومع ذلك، ثمة التباس ملموس يحيط بالتفسيرات المختلفة لكلمة الإسلام وبمعجز المفسرين الأوائل - أو إعراضهم - عن متابعة القرآن في إقامة تفریق واضح بين التسليم الشخصي (الإسلام) وعضوية الطائفة لدينية (الإسلام). وكما رأينا، فقد يكون هذا نابعاً أصلاً من الرغبة في الحفاظ على الوحدة، أو انعكاساً للاعتقاد بأن جميع المسلمين في

لأيام المبكرة جداً للمجتمع الإسلامي كانوا مسلمين أيضاً، ومع نمو الأمة، ترايدت احتمالات تظاهر الناس بالإيمان لمجرد الطمع في المكاسب المادية والاجتماعية التي يجلبها الانتساب للأمة، وما قصبة بني أسد إلا مثال على ذلك<sup>(١)</sup>. كذلك، فإن الإبهام في استعمال كلمة الإسلام، والتي لا يمكن تمييزها عن الإسلام في العربية لغياب الأحرف الكبيرة خلافاً للإنكليزية، قد أغبش العارق بين التسليم الشخصي الداخلي للفرد (الإسلام) وبين التظاهر بالتزام الطائفة الدينية (الإسلام). ثمطي الجمل المبهمة كذلك التي أدلى بها ابن عباس انطبها بأن الإسلام مسألة استحقاق بالولادة أكثر منها مسألة تسليم شخصي<sup>(٢)</sup>. مؤمنة أيضاً هي الرواية عن جعفر الصادق عندما يعتبر الإيمان غير ممكن إلا عبر الإسلام. قد يكون هذا صحيحاً إذا قصدنا بكلمة الإسلام التسليم الشخصي للفرد؛ ولكنه غير صحيح إذا قصدنا الإسلام. في ضوء هذا، يصبح من اليسير أن نجد مولوداً في بيئة إسلامية يعتبر نفسه مؤمناً لمجرد انضمامه إلى الأمة الإسلامية، وبالتالي يصرف لتركيزه عن الإيمان، الذي يريده القرآن، إلى الإسلام عبر المساواة بين الإيمان والإسلام. ولذا فقد كان بمقدور الغزالي مع حلول القرن السادس/الثاني عشر أن يؤنب المسلمين بسبب أن لا علم طريق الآخرة وما درج عليه السلف الصالح مما سماه الله سبحانه في

(١) سورة الحجرات، الآية ١٤ ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَّمْ يُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قَالُوا آمَنَّا قُلْ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَنفَكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ مَتَى عَفْوُ رَبِّكُمْ﴾.

(٢) برور بن عباس لعنه بامكانية «الولادة في الإسلام» استناداً إلى سورة آل عمران، الآية

كتابه: فقهاً وحكمةً وعلماً وضياءً ونوراً وهدايةً ورشدًا، قد أصبح من بين المخلوق مطرباً وصار نسياً منسياً<sup>(١)</sup>. ومع حلول القرن العشرين، استطاع مفسرون كرشيد رضا أن ينتقصوا من إيمان الكثير من نظرهم المسممين لأنه دألة للعصية ووسيلة للمنافع الدنيوية<sup>(٢)</sup>.

بناءً على كون الإيمان والإسلام/الإسلام مفترضي القيام على أسس من العلم والعقل والخيار الواعي للمرد<sup>(٣)</sup>، إلى أي حد أثرت هيمنة الإسلام على الإيمان في الطريقة التي ينقل بها العلماء دين الإسلام إلى الجماهير المسلمة؟ من هنا نتقل إلى إشكالية العلم.

### العلم في الإسلام: ما العلم ومن العلماء؟

لقد كُتِبَتْ شروح لا حصر لها حول طبيعة العلم ودوره في الإسلام - ربما أكثر من أي دين آخر، وهذا لا شك عائد إلى المنزلة الرفيعة والدور المصيري اللذين يوليهما القرآن للعلم<sup>(٤)</sup>. وهذه الشروح تتعرض للكون بأجمعه. وقد رُبِمَتْ تمايزات بين علم الله أولاً وعلم الإنسان بالله (العلم بالله) وبالعالم والمحسوسات والمقوليات ثانياً، وعلمه بالمعرفة الروحية والحكمة ثالثاً. لذا كان مفهوم العلم متعددًا: الوحي

(١) الغزالي، أبو حامد - إحياء علوم الدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط. ١، د. ث. ج ١ ص ٢.

(٢) انظر الهامش ٥١.

(٣) على سبيل المثال، سورة الإنسان، الآية ٣ ﴿إِنَّا خَلَقْنَا السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكِرٌ وَإِنَّمَا كَفُورٌ﴾.

(٤) من أجل دراسة مختارة لمفهوم العلم في الإسلام، انظر:

Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant* (Liden: Brill, 1970).

يقول Rosenthal إن مفهوم العلم سيطر دوماً على جميع نزاهي الفكرية والروحية والاجتماعية في حياة المسلمين، ويعتقد أنه في الإسلام، تمتع العلم بمنزلة لا تُدركي لها في الحضارات الأخرى.

المنزل أو القرآن والشريعة والسنة، الإسلام والإيمان والعلم الدني والحكمة والعرفان والتفكر والعلم الطبيعي science (الذي جمعه علوم) والدراسة. وصُنِفَتْ كُتُبٌ حول هذه المواضيع منذ بدايات الإسلام المبكرة إلى يومنا هذا، إلا أن أكثرها مُصَنَّفٌ قبل القرن الهجري العاشر. تتضمن هذه الأعمال: تفسير القرآن، تعليقات على أحاديث النبي لجامعي الحديث، مؤلفات في الفقه والأصول وأخرى لفقهاء كبار مخصصة ببحث العلم والعقل، كتب عن العلم لعلماء من السنة والشيعة، رسائل للمعتزلة والمتكلمين والفلاسفة والصوفية، معاجم للمصطلحات، لتقنية في التصوف والفلسفة والعلوم والفنون لكثير من النحويين وفقهاء اللغة والباحثين والأدباء، ومنتخبات ومؤلفات مرتبطة بالثقافة والأدب. ومن الواضح أن مصحفاً شاملاً للأدبيات التي تتناول مفهوم العلم في الإسلام مهمة ضخمة تتجاوز حدود هذه الدراسة. وبالإضافة إلى ذلك، هذه الدراسة ليست مهتمة بالتعريفات الفلسفية والاستعمارية للعلم<sup>(١)</sup>، إن هدفنا هنا أن نظهر، عبر نظرة خاطفة لطرح العلم في القرآن والسنة، أن هذا المصطلح قد جُرد من معناه الأصلي في هالب الأحيان. لقد كان لتمدد معاني كلمة العلم آثار في هوام المسلمين بعيدة المدى، ليس فقط في طريقة إرشادهم «دينيًا»، ولكن فيما يتعلق أيضاً بالسلطة السياسية.

(١) انظر

Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany: State University of New York Press, 1975). تخصص الصفحات ٢٠١-٢٤٤ لتقويم عدة نظريات إسلامية في العلم. ويجري التحليل لأراء علماء أمثال [الملا] صدرا، ابن سينا، فخر الدين الرزي، «عازمي» والمهروردي.

بالنظر إلى طبيعة الإسلام والمتطلبات العملية للأمة الإسلامية التي تأسست في المدينة تحت قيادة محمد، فقد كان محتوماً أن يتم استيلاء علوم كعلوم القرآن والحديث وطرق استنباط الأحكام السببية والاقتصادية والاجتماعية من هذين المصدرين. وكان عدم التفسير من أسبق العلوم ظهوراً. يرى الباحث الإيراني ورجل الدين عبد الرضا حجازي أنه لم تكن هناك حاجة للكتابة في «علوم القرآن» خلال حياة محمد، إذ كان عليّ من لديه سؤال عن القرآن أن يسأل النبي مباشرة<sup>(١)</sup>.

تطورت علوم القرآن بسرعة بعد وفاة محمد مع ولادة فروع معرفية جديدة. وقد أسهمت الأهمية التي يوليها القرآن للعلم، مضافاً إليها الالتفات الطائفي على مصطلح العلم، في نشوء «علوم» كثيرة يُزعم أن أصولها تعود إلى القرآن. وقد كان بمقدور كل فرد من مثقفي الأمة أن يشغل نفسه بتحية ما من نواحي التنزيل، وذلك بحسب ميده وقدرته. ويقال إن عصر النبي الإمام علي بن أبي طالب هو أول من علم النطق والتلاوة القرآنية الصحيحة عبر إملاء قواعد النحو العربي وتعليمها لأبي الأسود الدؤلي<sup>(٢)</sup>. كما يُنقل أن المفسر الشهير ابن عباس تلقى علم التفسير عن علي في خلافته<sup>(٣)</sup>.

يعزو رجل الدين الإيراني، العلامة البرقي، كل ما يدعوه «العلوم الإسلامية» إلى القرآن، كما يحصي أبعاد القرآن المختلفة التي درست

(١) حجازي، عبد الرضا: قرآن در عصر رضا، قانوني انتشارات، طهران، ١٣٥٤ هـ ش. / ١٩٧٦-٧٥ م، ص ١٧٠.

(٢) ظالم بن عمرو أبو الأسود الدؤلي، توفي عام ٦٦٧/٨٦-٦٨٧ م.

(٣) ترق في حجازي، قرآن در عصر رضا، ص ١٧٠.

والعلوم التي نتجت عن هذه الدراسة. بناء عليه، فهو يرى أن الاهتمام بحروف القرآن وأصواته نتج عنه «علم» التجويد، كما نتج «علم» النحو والصرف عن اهتمام بعض الأشخاص بتركيب الكلمات واستعمانها؛ أما «علم» رسم الخط، فقد ازدهر بسبب الشامل في أساليب الكتابة ونسخ القرآن. أولئك الذين تدبروا في معاني الكلمات مهدوا لشوء «علم» التفسير، وأولئك الذين تأملوا في البراهين العقبية وأمثلة توحيد الله أنفروا بنشوء «علم» الكلام. أما التحري عن كيفية سنباط الأحكام الضرورية لتنظيم حياة الناس فقد قاد إلى ولادة «علم» الأصول. كما أدن التمكن في سيرة الأنبياء السابقين وإنجازاتهم بولادة «علم» التاريخ. وقد فادت دراسة الآيات التي يتعرض القرآن فيها لأنماط السدوك - المؤدية إما إلى الثواب وإما إلى العقاب - إلى ولادة «علم» الأخلاق. أولئك الذين تفكروا في الآيات القرآنية الكثيرة التي تعالج الظواهر الكونية أسسوا العلوم «الطبيعية» وصاروا رواداً في علوم لطبيعت والرياضيات والفلك والطب والكيمياء والجغرافيا وما إلى ذلك<sup>(١)</sup>. مُطوَّلة هي لائحة البرقعي مما يسميه «علوم القرآن»؛ وهو يشير إلى أن كل التقدم الذي وصل إليه العلماء المسلمون في مجالات المختلفة خلال القرون الأولى للإسلام إنما هو نتيجة بشعاليهم لإسلامية وللاهتمام الذي توليه لطلب العلم<sup>(٢)</sup>.

(١) مع أن القرآن نفسه لا يعترف بأي فرق بين العلم «الديني» والعلم «الدنيوي»، فإن العلوم آفة الذكر ممكنة التخصيم إلى علوم «نقلية» وعلوم «غير نقلية»: تدل السابقة على محالات الدراسة التي تتعق بالقرآن والحديث وبالتالي استنباط الأحكام؛ بينما تدل اللاحقة على ما يمكن تسميته بالمصطلحات الدنيوية العلوم «الطبيعية» أو الاجتماعية.

(٢) العلامة البرقعي، أبو الفضل مقدمة برتابشي أزقرآن، طهران، ١٩٨٥، ص ٦٠-٦١.

بطبيعة الحال، لم يحصل تطور هذه الفروع المعرفية دفعة واحدة،  
تشكل كل منها تدريجياً بالتوافق مع الحاجات العملية للمجتمع  
الإسلامي الناشئ. فعلى سبيل المثال، كان الفقه وليس العقائد هو أول  
أعمال المجتمع الإسلامي والتعبير الأرقى عنه في مراحله الجنينية،  
فالحاجات العملية للآلة أشعرتها بأهمية ترسيخ الفقه وتقييده قبل بناء  
العلم العقدي المنهجي المسمى علم الكلام<sup>(١)</sup>. ولا يصحى هد أن  
لمسائل الغيبية لم تناقش في أيام الإسلام الأولى، فأكثر الآيات المكية  
تنضج بالمسائل الغيبية، ولا يمكن الافتراض بأن هذه المسائل قد  
أهملها محمد والمؤمنون الجدد. وقد تأخر جداً عن هذا ظهور فروع  
منهجية من العلوم والمعارف الإسلامية. وأساساً، كان أي فرد ضليع  
في فرع من العلوم المذكورة أعلاه يسنى عالماً في مجاله. ولكن يبدو  
أنه، في العقود الأولى بعد وفاة محمد، صار كل عالم ينقب وفقاً  
لمجاله، المعروف الخاص، فمثلاً، ثقب علي بن أبي طالب به رئيس  
المفسرين لحيازته قصب السبق إلى التفسير القرآني<sup>(٢)</sup>. ولاحقاً فقط،  
بعد تطور فروع المعرفة إلى علوم منهجية بذاتها، صار مصطلح  
العلماء انغمض يستعمل كتعبير شامل عن أي مجموعة من العلماء  
المسلمين بغض النظر عن اختصاصهم.

وقد ترك إبهام مصطلح العلم في القرآن المجال مفتوحاً أمام كل

(١) انظر:

H. A. R. Gibb. *Islam* (Oxford: OUP, 1975).

من أجل نظرة واضحة وشاملة على تطور الفروع المختلفة من العلوم الإسلامية، انظر الفصل  
الخامس والسادس مفيدان بشكل كبير

(٢) حجري، قرآن في عصر فضاء، ص ١٧٠.



مجموعة من العلماء لتصرُّ على أهمية ما اختصت به من فروع العلم. ووفقاً لمحمد، فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، وهذا التأكيد هو من أشهر الأحاديث النبوية حول العلم ومقبول من الشيعة والسنة على حد سواء<sup>(١)</sup>. ويشير عدم تحديد الحديث لطبيعة لعلم المطلوب إلى وجود إجماع حول معنى مصطلح العلم ودلائله في الأيام المبكرة للإسلام. ولكن، كما يقول الغرالي في إحياء علوم الدين، يختلف الباس في العلم الذي هو فرض على كل مسلم، فتفرقوا فيه أكثر من عشرين فرقة<sup>(٢)</sup>. فقال المتكلمون، هو علم الكلام إذ به يدرك التوحيد ويكلم به ذات الله سبحانه وصفاته، وقال الفقهاء: هو علم الفقه إذ به تعرف العبادات والحلال والحرام وما يحرم من المعاملات وما يحل. وقال المحدثون والمفسرون: هو علم التفسير والحديث [الكتاب والسنة]، إذ بهما يتوصل إلى العلوم كلها. وقال المتصوفة: المراد به هذا العلم، أي التصوف. والحاصل أن كل فريق نزل الوجود على العلم الذي هو بصدده<sup>(٣)</sup>.

## العلم في السنة

هناك مئات الأحاديث النبوية، وكذلك الإمامية عند الشيعة، التي تدور حول العلم ومفضل من يطلبه وينشره. وقد ذاع بعضها في العالم الإسلامي حتى دخل في لغة الحياة اليومية على شكل مثلٍ سائر أو

(١) القرطبي، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، د. ت.، ج ١ ص ٨١، الحديث ١٢٦٤ الكافي، ج ١ ص ٣٠.

(٢) العربي، ج ١ ص ١٤.

(٣) م. د.

حكمة، فأحاديث مثل «اطلب العلم ولو في الصين»<sup>(١)</sup> و«أن مدينة العلم وعلي بابها»<sup>(٢)</sup> تغلغلّت في الأدب والشعر، أما حديث «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»<sup>(٣)</sup> فقد بلغ حداً جعل رضا شاه يستخدمه في برنامج الإصلاح التعليمي في ثلاثينيات القرن العشرين. ووفقاً للأحاديث، فإن من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً إلى الجنة<sup>(٤)</sup>؛ العلماء أمناء الدين<sup>(٥)</sup>؛ العلماء ورثة الأنبياء<sup>(٦)</sup>؛ عالم يتفح بعلمه أفضل من سبعين ألف عبادة<sup>(٧)</sup>؛ النظر إلى وجه العالم عبادة<sup>(٨)</sup>؛ من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعي في مذكوت السماوات عظيمًا<sup>(٩)</sup>؛ العلم هو أمل الإنسان في الآخرة؛ وهكذا دواليك.

لا تخفى غالبية الأحاديث الشيعة والسنية بكلمة العلم فرعاً معيماً منه، إلا أنه في مجتمع حديث رئيسي للسنّة والشيعة - صحيح البخاري والكافي للكليني - ثمة أبواب مخصصة لموضوع رواية الحديث، يخصص كل الباب السابع عشر من الكافي لموضوع رواية

(١) م. ن.، ص ٨، انظر أيضاً حسن حسن رادى الأمل، معرفة النفس، مركز انتشارات علمي ودرهكي، طهران، ١٣٩٢ هـ ش / ١٩٨٢-٨٣، ج ٣ ص ١٣٥.

(٢) Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, p. 30

(٣) انظر الهامش ٨٣.

(٤) الكافي، ج ١ ص ٣٤

(٥) م. ن.، ص ٣٣

(٦) م. ن.، ص ٣٢

(٧) م. ن.، ص ٣٣

(٨) المجتبى، محمد باقر بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣، ج ١ ص ١٩٥

(٩) الكافي، ج ١ ص ٣٥

الحديث من دون أن ترد كلمة علم ولو لمرة واحدة<sup>(١)</sup><sup>(٢)</sup>. غير أن إدراجه وحمسة أبواب أخرى في آخر كتاب فضل العلم للكبيسي تحت عنوان العلم وتحصيلها برواية الحديث وتعليمه وتعلمه يشير إلى أن المحذنين كانوا يعتبرون أنفسهم علماء، وبالتالي فقد كانوا مبشرين لتفسير العلم بـ علم الحديث. والأمر في صحيح البخاري أجلى وأوضح، إذ يفسر المصنف مصطلح أهل العلم بأنه يعني المجتهدين وهو ما كان في زمن البخاري يعني المحذنين، [أي] روة الأحاديث ومفسريها<sup>(٣)</sup><sup>(٤)</sup>.

يشرح لنبي أو الإمام معنى كلمة العلم في كثير من الأحاديث، منها حديث يعرف به حديث «الثلاث». وفيه يُطلب إلى محمد أن يُعرف العلم فيجيب: إنما العلم ثلاثة: آية محكمة أو فريضة هائلة أو سنة قائمة [وما حلاهن فهو فضل]<sup>(٥)</sup>. تصحح الإشكالية هنا متعلقة بالتأويل. يمكن فهم معرفة الآية المحكمة على أنه معرفة الآيات التي لا غموض في معناها، أما معرفة الفريضة الهائلة فهي معرفة الفرائض التي على المسلم تأديتها يومياً، كما يمكن فهم معرفة السنة القائمة

(١) الكافي، ج ١ ص ٥١-٥٣.

(٢) وردت كلمة العلم في الحديث ١١ ص ٥٢. [المترجم]

(٣) بحري، محمد بن اسماعيل - صحيح البخاري، اسطنبول، ١٩٧٧/١٩٧٨، ج ٩ ص ٣٠٩.

(٤) لم أجده في الطبعة المتوفرة بين يدي وهي طبعة دار الفكر بيروت المقررة من دار طباعة بعامة باسطنبول ١١٩٨١ وأقرب ما وجدته إلى المطلوب هو كلام بن حجر في فتح الباري في شرح صحيح البخاري، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ج ١٣ ص ٢٦٦ [المترجم]

(٥) النص موجود دون حادثة الطلب إلى النبي [المترجم]

على أنها معرفة الأوامر والنواهي في السنة المحمدية، وبد تدرج العروغ الثلاثة في العلوم الثقلية مثل الفقه والحديث. وكذا فسر السيد محمد رضوي، وهو معاصرَ تَرْجَمَ الكافي إلى الإنكليزية، هذا الحديث<sup>(١)</sup>. أما الفيض الكاشاني، وهو من رؤوس علماء الشيعة في العصر النصفوي الوسيط، فيقارب الحديث بشكل آخر. يفسر الكاشاني الآية المحكمة على أنها تشير إلى أصول العقائد، والفريضة العادلة على أنها تشير إلى علم الأخلاق، والسنة القائمة على أنها تشير إلى الفقه<sup>(٢)</sup>. كما إن الميرداماد، وهو عالم صفوي آخر، يفسر الآية المحكمة على أنها الفقه الأكبر، والفريضة العادلة على أنها الفقه الأصغر، والسنة القائمة على أنها معرفة الأخلاق والمعنويات<sup>(٣)</sup>. المشكلة الأساسية في الأحاديث هي مشكلة التفسير، وقد تفاوتت نظراً لاحتمال وجود عدة روايات للحديث نفسه في المصادر المختلفة. لذا فإن تفسير الأحاديث أشد إشكالاً من تفسير القرآن. وأما الأحاديث في العلم، لغالبيتها الساحقة تطوي كشفاً عن معناه الحقيقي مُسححةً لمجال لكل مجموعة من العلماء كي تفسر العلم كما يحلو لها. فعلى سبيل المثال، يرى الكاشاني ذو الميول «الباطنية» أن الحديث يركز على أصول الاعتقاد بينما يمكن بسهولة لمتخصص في العلوم «لثقلية» - الفقه والحديث - أن يفسر الحديث وفقاً لمعايير الخاصة وميدان تخصصه. والمثال الأبرز هاهنا لعالم خَصَّرَ مصطلح العلم في مجال دراسته الدينية هو محمد باقر المجلسي الذي سدر من حياته ومؤلفاته

(١) الكافي، ج ١ ص ٣٢

(٢) عصار، سيد محمد كاظم: علم الحديث، طهران، ١٩٧٥/١٩٧٦، ص ٤١

(٣) م. د.، ص ٤١

في الفصل الرابع. بصفته محققاً أساساً، يجزم المجلسي بأن العلم هو علم الحديث<sup>(١)</sup>.

### تطور مصطلحي العلم والفقه

كلمة العلم - وهي مصدر - هي أشمل كلمة تدل على المعرفة في لغة العربية. وكثيراً ما تترادف مع المعرفة أو الشعور، مع اختلافات بينة في الاستعمالات<sup>(٢)</sup>. يتعدى الفعل عَلِمَ إلى معمول أو اثبت كما إنه يدل على المعرفة بشيء أو بخبر (كما *wissen* و *kennen* في الألمانية). في استعمالاته المبكرة، كان العلم هو معرفة الأشياء المحددة كالقرآن والحديث والشريعة وما إلى ذلك، بحسب ما رأيت في القسم لسابق حول مجاميع الحديث. ومع أن لفظ الفقه ذو أصل أصلي على الاستعمال المستقل للعقل كوسيلة لكسب المعرفة، إلا أن كلمة الفقيه (العالم أو الفطر) أصبحت تدل على المختص بقانون فرعي - فالفقيه هو القادر، بقواه التحليلية الخاصة، على التوصل إلى الحكم الشرعي في حال الجهر بوجود الأحاديث أو انعدامها. في المصطلح العقدي الأقدم، كانت كلمة الفقه تقابل كلمة العلم التي أصبحت تشمل، إضافة إلى علوم القرآن والتفسير، العلم التفصيلي بالأحكام الشرعية التي طبقها النبي والصحابة. وكان العلم والفقه يمثلان مبرتين منفصلتين لعالم الدين، ولذا يعرف مجاهد الحكمة بأنها القرآن والعلم والفقه<sup>(٣)</sup>. يحصر تعريف مجاهد المصطلحين في ميدانين معروفين من العلوم

(١) محري تقرير حاشية المجلسي وأعماله في الفصلين الرابع والخامس

(٢) المعرفة هي «حصول العلم عبر التجربة أو الدليل» وتدل على جهل سابق «وبدلاً لا يمكن حملها على علم الله. الشعور هو الإحساس، خاصة بالعاصيل» (الشاعر هو بدي حسن، وكذلك الذي يعرف الشعر. انظر باب علم في EII الطبعة الثانية

(٣) نظري، ج ٣ ص ١٢٤.

العقلية، مما يدل على أنه في زمانه كانت قد حصلت تغيرات مدموسة في المعنى. ويمكن لكلمة العالم أن تتسع لتعني من هو حادق في الفقه فيدخل الفقيه في حكمها، وبالتالي تتداخل المصطلحات. وكما أسلفنا، فإن الاتساع التدريجي لكلمة العلم لتشمل أيّ ما يسمى العلوم القرآنية قد جعل كلمة عالم تستعمل لتدل على العالم بمعناه الأشمل، وخاصة أولئك الذين يستخدمون العمليات العقلية.

وقد قامت اعتراضات عبقة على هذا التغيير التدريجي في المعنى كان أبرزها اعتراض الغزالي الذي لم ير أن الشاء على العلماء في القرآن منطبق على مجرّد الفقهاء والقانونيين.

يشير الغزالي إلى خمسة ألفاظ تدل على العلوم، وكتبها ممدوحة [بل محمودة] عنده. وقد تغيّر معناها في زمانه. تدل هي الفقه، العلم، التوحيد، الحكمة والتذكير. ويرى الغزالي أن لفظ الفقه، وهو الذي حنى في عصره أصول الفقه jurisprudence، قد جرى تغييره به التحديد [بل بالتخصيص]. فبينما كان المعنى الأصلي للفظ الفقه هو «الإحاطة بالحقيقة»، فقد حدث في زمانه أن «خصصوه بمعرفة لفروع انغربية في الفتاوى والوقوف على دقائق حللها واستكشروا الكلام فيها وحفظ المقالات المتعلقة بها»<sup>(١)</sup> وينص الغزالي على أن مصطلح الفقه في القرآن هو «علم طريق الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدت الأعمال وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة واستبلاء الخوف على القلب»<sup>(٢)(٣)</sup>.

(١) الغزالي، ص ٣٢.

(٢) م. د.

(٣) لا ينص الغزالي على أن ذلك في القرآن بل في عموم العصر الأول للإسلام. [المترجم]

ويورد الغزالي الآية القائلة ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ يقول: «ما يحصل به الإنذار والتحذير هو هذا الفقه [انظر تعريفه أعلاه] دون تفريعات الطلاق والعتاق واللعان والسلام [السلم] والإجارة، فذلك لا يحصل به إنذار ولا تحذير»<sup>(١)</sup>. ويزعم الغزالي أن التجرد للفقه [بمعناه الاصطلاحي] على الدوام يقضي لقلب رينزع لحشية منه وهو عكس الواجب من لفظ الفقه بمعنى أصلي. يصدع القرآن، في الآية ١٧٩: ٧ (الأعراف ١٧٩)، بأن مستحقي جهنم ﴿لَهُمْ قُيُوسٌ لَا يَفْقَهُونَ بَهَا﴾ وفي رأي الغزالي، فإن لقرآن أراد بكلمة «يفقهون» هنا معاني الإيمان دون الفقه.

ويؤكد العلامة الطباطبائي ما ذهب إليه الغزالي حول فساد لفظ الفقه: ففي تفسيره للآية ١٢٢ من سورة التوبة، ينص على أن «لمرد به التفقه فهم [تفهّم] جميع المعارف الدينية من أصول وفروع». ويضيف أن لفظ الفقه لا يمكن حصره في نصوص الأحكام العملية - وهو لفظ المصطلح عليه عند العلماء المسلمين [المشرفة]»<sup>(٢)</sup>.

ولغزالي لا يبلغ حدّ القول إن اسم الفقه لم يكن متداولاً للمعنى في الأحكام الفقهية، ولكن كان بطريق العموم والشمول أو بصريح الاستنباع؛ فكان إطلاقه على «علم الآخرة» أكثر. فبن من هذا لتخصيص تدبّير بعض الناس على التجرد له والإعرص عن علم الآخرة وأحكام القلوب، ووجدوا على ذلك معينا من الطمع، فإن علم «الباطن» الذي يهدف إليه الفقه (بالمعنى الأصلي) عامض، ولعمل به

(١) سورة التوبة، الآية ١٢٢ ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَعْلَمُوا كَلِمَةً فَلَوْلَا تَقَرُّوا مِنْ كُلِّ بِرَّةٍ لَهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(٢) الميراث، ج ٩ ص ٤٠٤.

عسير، والتوسل به إلى طلب الولاية والقضاء والمال والجاه متعذر، فوجد الشيطان مجالاً لتحسين ذلك في القلوب بواسطة تحسين اسم الفقه الذي هو اسم محمود في الشرع<sup>(١)</sup>.

ووضع أن الغزالي يدين سوء استعمال لفظ الفقه؛ ولكنه لا يسكر منزلة الفقه في المجتمع الإسلامي، بل يعتبره فرضي كفاية. فطلبه فضيلة وليس فريضة. ومتى وُجد مجتهد واحد على الأقل في المجتمع، فإن واجب الاجتهاد يسقط عن سائر الأفراد الذين ينبغي عليهم تقيد المجتهد الأعلم<sup>(٢)</sup>.

يتعلق الفقه عند الغزالي بالدين، لكن ليس بنفسه بل بواسطة الدنيا، فالدنيا مزرعة الآخرة ولا يتم الدين إلا بالدنيا. والملك ولدين توأمان، فالدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له مهذوم وما لا حارس له فضائع، ولا يتم الملك والضبط إلا بالسلطان وطريق الضبط في فصل الحكومات بالعقود... وحاصل فن الفقه معرفة طرق السياسة والحراسة. أما القلب، فخارج عن ولاية الفقيه بما إن انتهى نظر الفقيه هو في إسلام اللسان وليس في الخشوع وإحصار القلب<sup>(٣)</sup>. ففي الصلاة مثلاً، يفتي الفقيه بالصحة إذا أتى بصورة الأعمام مع ظاهر الشروط وإن كان خافلاً في جميع صلاته. ويدعي الغزالي أن انفعه متعلق بمصالح هذا العالم، وأربابه الفقهاء وهم علماء الدنيا. فلو سئل فقيه عن الإخلاص مثلاً أو عن وجه الاحتراز عن الرياء أو التفائق

(١) الغزالي، ج ١ ص ٣٢-٣٣.

(٢) لم أجدها في طبعة اللاحقة من الكتاب. [المترجم].

(٣) الغربي، ج ١ ص ١٨.



توقف فيه مع أنه فرض عينه الذي في إهماله هلاكه في .آخرة، وهو سأله عن الدعن والطهار والسبق والرمي لسرد عليك مجدعات من لتفريعات الدقيقة التي تنقضي الدهور ولا يُحتاج إلى شيء منها<sup>(١)</sup>. إن تفحص إحياء علوم الدين يظهر تكاثُر الفقهاء في زمن العزلي إلى حد أن صارت كل دند مشحونة من الفقهاء بمن يشتغل بالفتوى والجواب عن الوقائع<sup>(٢)</sup>.

ويبدي العزلي دهشته لتفضيل بعض فروض الكفاية - خاصة الفقه - على فروض الكفاية الأخرى كالطب مثلاً. وسبب ذلك عنده «أن الطب ليس ييسر الوصول به إلى تولي الأوقاف والوصايا وحيازة مال لا يتم وتقلد لقضاء والحكومة والتقدم به على الأقران والتسلط به على الأعداء»<sup>(٣)</sup>. وليس نقد الغزالي اللادع موجهاً إلى الفقه ذاته، فهو يحل عظيمًا الفقهاء والمحدثين الأوائل من أمثال الشافعي وأحمد بن حنبل الذين كانوا، إلى تفواهم، مقرّبين بفضل علماء الباطن وأرباب القلوب<sup>(٤)</sup>. من يهاجمهم الغزالي هم أولئك الذين احتالوا للانتفاع الشخصي بعلم الفقه.

تردد شعبية الفقيه بسبب الالتباس في مصطلح الإسلام/الإسلام والذي يؤدي، كما أسلفنا، إلى الاهتمام المفرط بظواهر الدين، وكما يقول العطاس، ليس الانشغال بالدولة الإسلامية والأمة في عصرنا إلا مؤشرًا آخر على الأهمية الزائدة الممنوحة لطلب العلوم التي هي فرض

(١) م. ب. د. ص ٢١

(٢) م. ب. د.

(٣) م. ب. د.

(٤) م. ب. د. ص ٢١-٢٨.

كفاية كعلم الفقه. لا يمكن النظر إلى سيطرة الفقهاء على العلوم الإسلامية على أنها تجسيد لما ظنه الغزالي «تلبس العلماء السوء»، بل يجب درس ذلك بناء على قانون العرض والطلب. إن عداية المسلمين تنزع إلى الإسلام وليس إلى الإسلام، مما يوجد طلباً على العلماء المشتغمين بالطاهر أكثر منه على العلماء المشتغلين بالباطل. وكان الفقهاء هم الذين أشبعوا هذه الحاجة تقليدياً.

ويتحسر الغزالي على التغير الذي أصاب لفظ العلم أيضاً. فـ «العلم» يعني أصلاً، «العلم بالله تعالى وبآياته وبأفعاله في عباده وخلقه»، ولكن كما في حالة لفظ الفقه، فقد تصرفوا فيه بالتخصيص حتى شهروه في الأكثر بمن يشتغل بالمناظرة مع الخصوم في المسائل الفقهية، ويجادل الغزالي في أن ما ورد في فضائل العلم والعلماء أكثره في العلماء بالله تعالى وبأحكامه وبأفعاله وصفاته. وقد أدى الإنزياح الدلالي، يوازره ترادف العلم والفقه عملياً، إلى أن أصبح لفظ العلماء مطلقاً على من لا يحيط من علوم الشرع بشيء سوى رسوم جدلية في مسائل خلافية، فيعد بذلك من فحول العلماء مع جهله بالعلوم القرآنية الحقة كالتفسير والحديث [والأخبار وعلوم المذهب وغيره]، ويظهر أمام العامة على أنه «هو العالم على الحقيقة وهو الفحل في العلم»<sup>(١)</sup>.

من تعديقات الغزالي يتضح أن العلم عنده ممثل بمستويات مختلفين ولكن متكاملين. الأول والأهم هو علم الإنسان بالله وصدقه. ولثاني هو أي من علوم الإسلام، كالتفسير ورواية الأحاديث. وأشد ما يعترض عليه الغزالي هو حصر العلم في أي فرع من فروع المعرفة.

(١) م ١٠٥ ص ٣٣.

فهذا انحصار ليس فقط مزرئياً بالعلماء المعنيين ومتابعيهم، ولكنه يظهر أيضاً إهمالهم لأهم المعارف وهي معرفة الإنسان بالله، التي بدونها تصبح كل العلوم الأخرى لاغية.

يقدم العلامة الطباطبائي رؤية مشابهة في تفسيره للآيات القرآنية حيث يتجاوز مصطلحاً العلم والإيمان.

ومن هنا يظهر أن المراد بقوله تعالى ﴿أوتو العلم والإيمان﴾ اليقين والالتزام بمقتضاه؛ وأن العلم بمعنى اليقين بالله وبآياته، والإيمان بمعنى الالتزام بمقتضى اليقين من الموهبة الإلهية<sup>(١)</sup>.

نظرياً، يؤمن المذهب الشيعي والسني بأن العلم شرط للإيمان. لذا يمكن الاستنتاج أن المقصود أصلاً بمصطلح العلم غير محصور في فرع واحد من فروع المعرفة؛ والأخرى أن المقصود هو معرفة الإنسان بالله. في شرحه لحديث منسوب إلى جعفر الصادق، يشير العالم الإبراهيمي علي الطهراني إلى أن الإيمان بحقائق التوحيد مستحيل بغير التفكير والبراهين العلمية؛ فالعلم ضرورة للإيمان، وليس لعكس صحيحاً. للإيمان مستويات عدة ولا يمكن تقويته إلا ببذل الجهد في التفكير والتأمل وطلب العلم. كذلك يرى الطهراني أن الإدراك العقلي لوجود الله وصحة نبوة محمد وأصول الإيمان الأخرى لا يُتمي إيمان الفرد ضرورة:

العلم والفهم ناتجان عن العقل، أما الإيمان فنتاج عن القلب... كان الشيطان راسخاً في جميع أصول الدين ومع

(١) الميزان، ج ١٦ ص ٢٠٦.

هذا وصفه الله بالكفر. كما إن من الممكن لفيلسوف أن يشرح بأدق التفاصيل كل الأدلة العقلية على وجود الله ومع هذا يبقى غير مؤمن، لأن معرفته لا تسمو على عقله... يجب أن تتحول المعرفة العقلية بوحداية الله (التوحيد العلمي) إلى قبول قلبي (التوحيد القلبي)<sup>(١)</sup>.

### الفهم الشعبي لمصطلحي العلم والعلماء

لا يزال قائما إلى يومنا اعتراض الغزالي ضد الانزياح الدلالي الذي أصاب مصطلح العلم وجعله دالاً على أي نوع من العلماء المسلمين، وبالذات على الفقهاء. فعلى امتداد العالم الإسلامي، يحوز المجتهد، الملا والمفتي - وهم أصحاب العلوم النقلية - على القسط الأكبر من احترام غالبية المسلمين بصفته علماء. وثمة بالطبع أفراد - جلهم من العلماء كالأطباء والطهراني والمطهر - مهتمون بالتمييز الدقيق بين أنواع المعرفة ويشددون على أن المقولة الأساسية لـ العلم هي معرفة الله والإيمان به.

وفي إيران الشيعية بالذات، لم يُراجع مفهوما العلم والعلماء بين لمتقنين قبل بداية القرن الحالي (العشرين). حتى حينه، كان المصطلحان يدلان صراحةً على المعرفة «الدينية» - أي معرفة العلوم النقلية - وعلى أربابها: إلا أن مصطلح العلم قد توسع ليدل على «العلم الطبيعي»، والعلوم على العلوم [المصرية]، وذلك مع نجاح الثورة الصناعية والتطور السريع في مختلف فروع العلوم الطبيعية

(١) الطهراني، هي: أخلاق إسلامي، مشهد، ١٩٧٧، ج ١ ص ٦٨.

والتقنية، إضافة إلى الأثر الشامل الذي تركته هذه التطورات في العالم الإسلامي الذي كان حتى حينه يحصر مفهوم العلم أساساً في العلوم النقلية. وقد عانت الحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي تثت أن التقدم العلمي ليس فقط متلائماً مع مبادئ الإسلام، بل إنه متأخر عنها. ويبدو مدعاةً للتفكير التساؤل عما إذا كان هدف المصلحين الكبار هو إساعة هذه العلوم - وبالذات كما هي في الغرب - لعموم المسلمين. إن كان الهدف هو تحرير مفهوم العلم من حكر الفقهاء، فلقد أدرك المصلحون بعض بُعيتهم، وبالفعل، فقد بدأ المفكرون المسلمون في إعادة تفريم مصطلح العلم، ولكن عوض عن وصله بمعانيه الأصلية كما فعل الغزالي والطباطبائي وأمثلهما، فإنهم قاموا في غالب الأحيان باستبدال تفسير محدود بآخر مثله. فقد قام تمييز بين العلوم «الدينية» و«الدنيوية» - حيث تتعلق «الدينية» بالعلوم النقلية (الفقه والحديث) و«الدنيوية» بالعلوم الطبيعية - مع أن القرآن لا يعترف بتمييز كهذا. فلتن كان العلم محصوراً سابقاً - ولو حصاً - في الفقه، فإنه حُصر الآن في العلوم بالمعنى العربي للكلمة. مذكً صُنعت كتب عدة لكتاب مسلمين يعظمون فيها من شأن العلوم الحديثة مقتفين أثر المصلحين الأوائل لإثبات انسجام بين «العلم» و«الدين».

### العلماء المسلمون المعاصرون والعلم

يتجه الكتاب المسلمون المعاصرون عادةً إلى إثبات أن مصطلح العلم كما ورد في القرآن والسنة ليس محصوراً بالمعرفة «الدينية» ولكن يدل على مفهوم المعرفة بالمعنى الأشمل. وبالأخص فهم يركزون على

توافق العلوم لحديثه مع تعاليم القرآن، وقد كتبت أعمال كثيرة في هذا  
مفكرين مسلمين من شتى أنحاء العالم الإسلامي<sup>(١)</sup>.

في كتابه حقوق المرأة في الإسلام [حقوق و حدود زن در اسلام]،  
يذكر الشيخ يحيى السوري تركيز القرآن على اكتساب المعرفة العلمية  
بصفته «إحدى أعظم فضائل الإسلام». يحث القرآن جميع البشر على  
التعلم والتعليم، وبذا يرفع طلب العلم إلى منزلة الواجب<sup>(٢)</sup>. لا يحدد  
النوري طبيعة المعرفة المشار إليها في القرآن، ولكن بما إن بحثه هو  
بحث تبريري apologetic دفاعاً عن النظرة الإسلامية إلى النساء، فمن  
الممكن حمل كلامه على اكتساب العلم science، وليس الفقه أو  
لحديث أو حتى العرفان الإلهي. في أعمال أخرى مشابهة حول مسائل  
الجنوسة gender في الإسلام، يُستعمل التركيز القرآني على التعلم  
والدراسة وطلب العلم لمواجهة الاعتراضات التي يثيرها نقاد الموقف  
الإسلامي من المرأة<sup>(٣)</sup>.

يدلي عالم الاجتماع الإيراني الراحل علي شريعتي بآراء عدة في  
مسألة العلم. في عمله التأسيسي معرفة الإسلام، يصرح أن بكلمة علم  
معنى هاماً ولا يمكن حصرها في ما سماه «العلوم الدينية»:

(١) انظر مثلاً حيدري، قرآن در عصر فضا، وأيضاً:

Maurice Bucaille, *La Bible, le Coran et la Science* (Paris: Seghers, 1976).

رد. مطهری، بحیر: قرآن وهدیه های طبیعت از دید دانش امروز، طهران، ۱۳۵۸ هـ.  
ش ۷۹/۱۹۸۰م.

(٢) سوري، شيخ يحيى حقوق و حدود زن در اسلام، طهران، ۱۳۴۰ هـ. ش. ، ۶۱-۱۹۶۲،  
ص ۱۲۱.

(٣) مطهری، مرتضی حقوق المرأة في الإسلام، دار المحجة البيضاء، بيروت، ۱۹۹۱

لقد حاول بعض المسلمين حصر العلم الوارد في الاصطلاح القرآني في إطار العلوم الدينية، بل لفقهية على وجه الخصوص، في حال أن كلمة العلم وردت مطلقاً في جميع الموارد. هذا واضح في أحاديث نبوية من قبيل قول النبي «اطلبوا العلم ولو كان في الصين»<sup>(١)</sup>.

في عمل سابق، فاطمة هي فاطمة، يرسم شريعتي صورة أخرى لمصطلحي العلم والعلماء متبنياً موقف شبيهاً بموقف العراقي.

العالم في الإسلام ليس عالماً بلا الترام ومسؤولية يملك مقدراً معيناً من المعلومات الفنية التخصصية في عقله فحسب، بل العلم «شعاع من نور» في قلب العالم: «النور الإلهي»<sup>(٢)</sup>.

يتابع شريعتي ليقول بأن علم العالم الحق ليس مفهوماً غيبياً مرموزاً وليس علم الإشراف العرفاني وأمثاله وكذلك ليس علم الفيرباء والكيمياء والتاريخ والجغرافيا والفقه والأصول والفلسفة والمنطق، فهذه كلها في رأي شريعتي «المعلومات العلمية» لا «النور». علم الهداية هو علم الحفيدة المذكور في القرآن باسم الفقه مع أن الفقه اليوم يعني علم الأحكام الشرعية والفرعية<sup>(٣)</sup>.

ولكن في كتاب لاحق، ذهب شريعتي إلى تحطئة رأيه الذي نبأه

---

(١) شريعتي، علي، معرفة الإسلام، ترجمة حيدر مجيد، مراجعة وتدقيق حسين شعيب، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، ص ٨١.

(٢) شريعتي، علي، فاطمة هي فاطمة، ترجمة هاجر القحطاني، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص ٤٧.

(٣) م، ص، ص ١٨.

في معرفة الإسلام، وهو رأي متوافق مع آراء الحدائين، مقتبساً حديث الرسول لذي يفضل مداد العلماء على دماء الشهداء، يشدد شريعتي على أن العلم ينبغي أن لا يُفهم بمعناه العام، كما ينبغي عدم حمله على ما فهمه القدماء، أي على كونه محصوراً في مجال محدد. في رأي شريعتي، كانت الأمانة التي عرضها الله على الإنسان هي المسؤولية؛ والمسؤولية الكبرى تقع على عاتق العالم. فهو يعتبر أن العلم لمقصود في القرآن هو حيازة الفكر المستثير، ويجب فهمه في إطار الأيديولوجيا الشعبية الثورية الحديثة<sup>(١)</sup>.

في كتاب الإنسان والإيمان، يشير مرتضى مطهري إلى لتناقض بين العلم والإيمان في العهد القديم ويقسم تاريخ المدنية الغربية إلى عصرين رئيسين، عصر الإيمان وعصر العلم:

بينما ينقسم تاريخ المدنية الإسلامية إلى عصرين: عصر «النفث» الذي هو عصر الإيمان والعلم معاً، وعصر الانحطاط الذي تدهور فيه العلم والإيمان<sup>(٢)</sup>.

ويخلص إلى تعريف العلم على النحو الآتي:

نعود الرؤية الواسعة للإنسان حول الكون إلى مجموع المحاولات البشرية التي تكادست وتكاملت خلال قرون متطارئة. وانصبّت هذه الرؤية في قواعد وضوابط ومنطق خاص ووضّح لها اسم العلم<sup>(٣)</sup>.

(١) شريعتي، على - مسؤولية شيعي بودن، طهران، ١٩٧٣/١٩٧٤، ص ٢٥-٢٧.

(٢) المطهري، مرتضى: الإنسان والإيمان، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، ط ٢، ١٩٨٨، ص ٢٨.

(٣) م. ج. ص ١٧.



كما يخلص إلى أن «التاريخ وعلوم الطبيعة وعلم النفس» هي فروع  
للعلم لدي حضرة القرآن الإنسان عليه<sup>(١)</sup>.

في رأي مهدي بازرگان، يجب عدم قصر العلم على مجال معين،  
بل ينبغي فهمه بأوسع ما يمكن. فهو يرى أن العلم أشبه ما يكون  
بقاضٍ عدل - حرٌّ غيرٌ منحازٍ ولا هدف له إلا طلب الحقيقة. ويترأى  
عند بازرگان عتراض الغزالي على قصر كل طائفة العلم على مجالها  
المحدود. لكنه ما يلبث أن يقول:

وَقَبَّ اللَّهُ الْإِنْسَانَ مَعْرِفَةَ الْأَسْمَاءِ: الْقُرْآنَ لَا يَقُولُ مَعْرِفَةَ  
اللَّهِ أَوْ عَالَمِ الْمَلَكُوتِ، بَلْ كَانَتْ الْمَعْرِفَةُ مُتَعَلِّقَةً بِالْأَشْيَاءِ  
الْمُسَمَّاةِ، إِيَّهَا مَعْرِفَةُ مِنَ السُّورِ الَّذِي تَتَعَلَّقُ بِهِ لَاحِقَةُ "o-logy"  
(مثل biology, geology, sociology)، وَلَا بِمَكْسٍ حَصَرَهُ فِي  
مَجَالٍ بَعِيْنَةٍ<sup>(٢)</sup>.

كذلك يساوي العالم الشيعة العراقي محمد باقر الصدر بين العلم  
والعلم الحديث، مشيراً إلى أن القرآن كشف أسراراً من الكون لم تكن  
تخطر لإنسانٍ ببالٍ ثم جاء العلم ليثبتها ويدعمها<sup>(٣)</sup>. وترد رؤية مماثلة عند  
عالم سني هو العلامة محمود شلتوت، الذي يذهب إلى أن العلم ليس  
مختصاً بـ«المعرفة الدينية»، ويجب أن يفهم بمحتاه العام الشامل<sup>(٤)</sup>.

(١) م. ن.، ص ٧٨-٧٩.

(٢) بازرگان، مهدي: گمراهان، طهران، ١٩٨٣/١٩٨٤، ص ٩٢-٩٣.

(٣) صدر، محمد باقر بحث حول المهدي، مركز القدير للدراسات الإسلامية، قم، الطبعة  
الأولى/المحفقة، ١٩٩٦، ص ٧٠.

(٤) شلتوت، محمود عن توجيهات الإسلام، دار القلم، القاهرة، د. ط.، د. ت.، ص

## العلم والعلماء في القرآن

ونقاً للقرآن، يبدأ طلب العلم بالتفكير في آيات الله. يُنظر إلى الكون كمعرض هائل يكشف فيه الله آياته للإنسان. عبر التعمُّل، يكسب الإنسان العلم بهذه الآيات ومن ثمَّ العلم بالله الخالق. يحضُّ القرآن في آيات عديدة على التفكير والتعمُّل، مؤكداً أن الكفر والضلال إنما هما نتيجتان لعدم استعمال الإنسان قدرته الفطرية على قراءة «الآيات» في الكون. يصور القرآن كل ما يلي كـ«آيات» للإنسان لكي يتأمل فيها ويُقارِنها عبر الاستخدام السليم لقدراته المنطقية: خلق السماوات والأرض، اختلاف الليل والنهار، الفلك التي تجري في البحر، ما أنزل الله من السماء من ماء، تصريف الرياح ولسحاب، الأنعام والثمار، الأجرام السماوية، اختلاف الألوان والألسنة، الاختلافات الفطرية بين الرجل والمرأة، الهرم والضعف، خلق الأجنة في بطون أمهاتهم؛ قصص الأنبياء، مصائر القرون العابرة، حياة محمد والظروف التي أحاطت بدهوته. ويؤمر الإنسان بالسير في الأرض ليؤثي الحكمة، وسيجعل الله الشك على الذين لا يعقلون ولن تغني عنهم الآيات والنذر إذا ما كفروا لأنهم راغبون عن التفكير. ومن يعرض عن «آيات» الله فقد ظلم نفسه، ومن دكَّرَ بآيات ربه ثم أهرض عنها فإن الله سيعاقبه.

تُظهر آيات التفكير والتعمُّل أن التدبر فرض على الإنسان كي يكسب العلم بالآيات فيجزم بصدورها عن علمٍ قدير. إذا فالتدبر سابق على الإيمان؛ ومع ذلك، يؤمر المؤمنون بدوام التفكير والتعمُّل من أجل زيادة الإيمان. وبالفعل، فإن آيات عديدة تخاطب الذين آمنوا وتحثهم على متابعة التأمل في الآيات.

يعتبر العلم المكتسب عبر تدبر الكون باطلاً ما لم يقود إلى الإيمان لتحقيقي والمتحدد بالله. فالفرد قد يكون عالماً بالآيات ولا يعزوه إلى الله. العلم غير المكتمل بالإيمان هو كعلم فرعون وإبليس، لا فائدة منه وعقابه جهنم. يمكن للعلم في حيازة الأشرار أن يكون خضراً، لأن العلم بالآيات ليس مفيداً إلا كوسيلة لمعرفة الله. وربما يستعمل القرآن مصطلح العلم للدلالة على معرفة الأشياء والحقائق بناء على آيات كآية ٥ من سورة يونس حيث يذكر أن الله خلق الشمس والقمر وقدره منازل ﴿تتعلموا عدد السنين والحساب﴾. ولكن التأكيد يبقى على أن لا قيمة للعلم بالخلق إلا إذا قاد إلى الإيمان أو رُسُخه.

كان تطور العلوم الإسلامية المشار إليه آنفاً معززاً بحض القرآن على التدبر وطلب العلم، ولكن ليس من آية في القرآن نحصر لعلم في مجال معين. في الحقيقة، ينظر القرآن إلى جميع العلم بالأشياء كوسيلة وليس كغاية. وفعلاً، فإن القرآن يجرم ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾، وهذا يستبعد أولئك الذين يطلبون العلم لذته، وليس لتدبر لأشياء من أجل العلم بالله والإيمان به.

﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور﴾.

ستعمال كلمة العلماء في هذه الآية مخصوص، عبد الفزلي، بأولئك المؤمنين بالله وصفاته؛ ويضيف أن الكشف هو لعرض من علوم الدين العممية، والعرض من الكشف هو معرفته سبحانه. ويفسر العلامة انطباطحي الآية بشكل مشابه، عندما يقول إن المراد بالعلماء هم لعلماء بالله، وهم الذين يعرفون الله سبحانه بأسمائه وصفاته وأفعاله معرفة تامة تطمئن بها قلوبهم وتزيل رين الشك والقلق عن قلوبهم.

لهذا فإنَّ حَضَرَ العلماء المسلمين، ماضياً وحاضراً، مصطلحي العلم والعلماء في فرع معرفي دون غيره لا تبرير قرآنيّ له. ليس العلم الحقيقي بالمعنى القرآني هو العلم به الفقه والحديث كما يصرُّ آباء المؤسسون، وليس هو علم القرن العشرين ودراسة الطبيعة كما يصرُّ الحداثيون. يدفع المقدمات القرآنية إلى نتائجها المنطقية، يمكننا لقول إنه بالرغم من أن العالم (بالمعنى القرآني) قد يكون فقيهاً (بالمعنى بعد -القرآني post-Koranic)، فإن العكس ليس صحيحاً بالضرورة. وبالتالي، فقد لا يملك الفقيه أي علم حقيقي بالله من أي نوع كان.



## الفصل الثاني

# الدين في إيران القروسطية وبزوغ نجم الصفويين



## المدخل: تعريف الجوانية والبرانية

في الفصل السابق، استنتجنا أنه وفقاً للقرآن، فإن الهدف النهائي لكل علم بشري هو عرفان الله وصفاته. أولئك الذين يكسبون هذه المعرفة ويعززونها بـ الإيمان ثم يُسلمون أنفسهم (الإسلام) هم العلماء الحقيقيون بالمعنى القرآني للكلمة. يُتعرض أن الالتزام بـ الشريعة (الإسلام) هو النتيجة المنطقية للتسليم الداخلي، ولكن هذا ليس محتوماً؛ فقد بطن البعض نفسه مسلماً ورغم هذا يبقى معتقراً إلى الإيمان والإسلام.

يشتمل القرآن على الإسلام وعلى الإيمان الذي يشكل الإسلام مكوناً جوهرياً فيه؛ ويُعتر محمد، كونه القناة المحورية التي يشغل عبرها الوحي، تجسيدا لكلا الإيمان والإسلام. يركز الإيمان، بصفته حلقة الوحي وغايته، على الحقيقة وعلى الرؤية *Weltanschauung* القرآنية للعالم؛ بسما يتمركز الإسلام - وهو مجموعة التعاليم المصممة لتطعيم حياة أولئك الذين «أسلموا» - حول الشريعة. تتناول جل الآيات المكية أصول الإيمان والعرفان الإلهي، إذ يمكن إرجاع جذور لتفكير العبي والحكمة الإلهية إلى هذه الآيات بشكل رئيس. ومعظم الأوامر القرآنية



المتعلقة بالنوحي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية لحياة المسلم متضمنة في الآيات المنزل في المدينة حيث نجح محمد أخيراً في تأسيس بيئة مسمة جماعياً وحيث صار الإسلام إسلاماً مماساً، ويدور تبسيطاً فجلاً القول بأن الآيات المكية تمثل الإيمان بينما الآيات المدنية تمثل الإسلام، فمن بين الآيات التشريعية السائدة مدياً، نجد الكثير من لآيات بروح مكية بارزة، تنضج بمظاهر الأسماء والصفات الإلهية، وبأمثلة عن حق الله في الكون، وبأوامر التدبُّر وطلب العلم والإيمان، في الواقع، فإن عدم اقتصار الآيات المدنية على ظواهر الدين ربما دل على أن الإيمان، رغم كونه أسس الإسلام، ليس مجرد مرحلة عابرة على طريق الإسلام، على العكس، فإن الإلحاح في الآيات المدنية على الإيمان يظهر أن الإيمان يجب أن يُجدد ويُرسخ دائماً. الإيمان متحرك نوعاً ما، أما الإسلام فساكن. قام محمد، الذي ينظر إليه أتباعه على أنه المبلِّغ الأمثل للوحي، بنقل المعرفة بالله وبأوامر له (الشريعة) إلى الناس فلم يُضغ بالإيمان أو بالإسلام لصالح الآخر، بل جرى الإقرار باختلافهما مع الحفاظ على تعايشهما.

مع عدم تأييده وجودة «كهنوت» مماس، فإن القرآن يشير إلى وجود جماعة من العلماء: أولئك الذين «يعرفون» الله ويبشرون عندهم به وبأوامره إسي من حولهم. بناء على مواقف<sup>(١)</sup> interdependence الإيمان والإسلام نظرياً، فإن العالم المثالي قرآني هو القدر على حيزة ونشر العلم لمتعلق بكلتا الناحيتين. ولكن في الواقع، فإن قلة من العلماء المسلمين قد نجحوا في دمج هاتين الناحيتين كأساس لتعليمهم

(١) ونمي نوقف كل منهما على الآخر. [الترجم]

أو لتعلمهم، حيث يكون الإيمان أسّ الإسلام. عملياً، كان التوجه نحو الإسلام أقوى بكثير منه نحو الإيمان؛ وهذا جليّ في المبول الدراسية للعلماء المسلمين عبر العصور.

إن دراسة معرّقات الإيمان والبواعث التي تقف خلف ميل الإنسان إلى الإسلام أكثر منه إلى الإيمان تتطلب دراسة عميقة حول رؤية الإسلام إلى طبيعة الإنسان ونفسيته، وهو أمر خارج نطاق هذا الكتاب. يكفي هنا القول إنّ القرآن نفسه يشير إلى علة الإسلام هي الإيمان. يصدع القرآن بأن أكثر البشر لا يتدبرون الآيات ومن ثمّ لهم لا يؤمنون بالله حقاً؛ ومن أولئك الذين يؤمنون يؤمن أكثرهم بشكل ناقص، وما يؤمن أكثرهم إلا وهم مشركون بالله<sup>(١)</sup>. وينص [القرآن]، كما أسلفنا، على أن جلّ ما يرى إيماناً إنما هو إسلام متنكر بزني الإيمان<sup>(٢)</sup>. لذا، فإحدى نقائص الإيمان قد تكون الاهتمام لخطأ بالإسلام على حساب الإيمان؛ وكما لاحظت آن ماري شيمبل Anne Marie Schimmel، فإن غالبية المسلمين تبعوا، وما يزالون، الوجه الظاهر للإسلام بينما هدفت أقلية ضئيلة إلى «معرفة الله وحبّه المؤدّي إلى النجاة»<sup>(٣)</sup>.

(١) في القرآن، إشارات عديدة إلى لامبالاة الإنسان بآيات الله وإلى أن معظم ساس لا يملكون إيماناً بالخالق قلتماً على العلم. ﴿إن في ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين﴾ تتكرر لا أقل من ثماني مرات في سورة الشعراء (الآيات ٨، ٦٨، ١٠٣، ١٢١، ١٣٩، ١٥٨، ١٧٤، ١٩٠). واحدة من أصعب الإشارات القرآنية إلى نقص الإيمان هي التي ترد في سورة يوسف، الآية ١٠٦ ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾.

(٢) أمرر لأمثلة هي آية بني أسد الأتفة الذكر.

(٣) Victor Danner (with W. M. Thackston), *Rin 'Asa'illah: The Book of Wisdom - Khwaja Abdullak Anzari: Intimate Conversations* (London: SPCK, 1979), p. 6.

هذا الانقسام بين ما تدعوه شيعة وآخرون الظاهري والباطني هو انقسام بين في الميول المدرسية للعلماء، ويُسهّل بالتالي فوز غالبية العلماء لمسلمين التاريخية إلى فريقين اثنين: أولهما يهدف إلى معرفة الله؛ وثانيهما إلى معرفة أوامر الله. ويمر بعض المؤلفين بـ أهل الباطن وأهل الظاهر<sup>(١)</sup>؛ أما الفيلسوف الصفوي الملا صدر فيشير إلى أهل الكشف وأهل النقل، حيث يدل السابق على من يستعمل التدبر والتأمل والحكمة الإلهية لمعرفة الله، بينما يدل اللاحق على من يفني عمره في دراسة العلوم العقلية<sup>(٢)</sup>. ويتكلم أحد الباحثين في سياق هذه الثنائية في إيران الصفوية على الصراع المزمّن «بين الصوفي والفقيه»<sup>(٣)</sup>.

ومن أجل تحاشي الوقوع في شرك الإيهام واللبس، علينا تجنب استعمال مصطلحي «الظاهر» *exoteric* و«الباطن» *esoteric* لأن اللاحق يدل على مفاهيم نخبوية. ومع أن القرآن ينص على أن لإيمان الحقيقي بالله ومعرفته محصوران في قلّة، فإن الإرشاد الإلهي الذي به يحصل لإيمان مُتّاح للجميع - نظرياً على الأقل<sup>(٤)</sup>. لدّ لبداً من

(١) الشوشري، نور الله: مجالس المؤمنين، طهران، المكتبة الإسلامية، ج ٢ ص ٥٢.

(٢) الشيرازي، صدر الدين: تفسير سورة الواقعة، طهران، انتشارات مولی، ١٩٨٣، ص ١٢٧.

(٣) دانش بڑو، محمد تقی: فهرست کتابخانه اهدائی آقا مشكاة بكتابخانه دانشگاه تهران، تهران، مطبعة جامعة طهران، ١٩٥١-١٩٦٠، ج ٢ ص ٦٠٨. سوف تشير بهذا الكتاب بعد الآن كالتالي: دانش بڑو، فهرست.

(٤) من أجل عرض توضيحي لمفهوم الهداية القرآني، انظر

Daoud Rahbar *God of Justice: A Study in the Ethical Doctrines of the Koran* (Leiden, 1960), pp. 91-96.

«باطني» و«ظاهري»، أقترح استعمال مصطلحي «جواني» internalist و«براني» externalist<sup>(١)</sup>. «الجواني» هو العالم المسلم الذي يركز اهتمامه أساساً على أصول الإيمان - التوحيد والنبوة والمعاد - وبشكل أخص على اكتساب المعرفة بالله وصفاته ونشر هذه المعرفة. بهذا

(١) يمكن التمثيل على اختلاف المقلوبة بين العلماء البرانيين والجوانيين من خلال مقاربة تفسيرين مختلفين جذريا لآية قرآنية واحدة مثل الآية ٧٩ من سورة الواقعة، نتي نتص على أن القرآن كتاب «لا يمنه إلا المطهرون» في الفقه الإسلامي، وهو عالم البرانيين، نقرأ هذه الآية الأساس الصي للحكم بحرمة لمس القرآن أو تلاوة آياته على من هو على غير انمطه. غير أن التفسير الجواني الذي يقدمه الملا صدرا يتبنى الاعتقاد بأن «الطهارة» اتمدكورة في الآية إنما تدل على طهارة القلب المطلوبة قبل أن يحاول أي شخص اكتساب المعرفة بالنفس وبالله. انظر رسالة الملا صدرا «أصل»، انتشارات موسى، طهران، ١٩٨٦/١٩٨٧، ص ١٠٥. بما أن التفسيرين ليسا متناقضين، فليس من ديب على استحالة جمعهما معاً، وبالفعل، فإن القرآني، الذي ربما كان أكثر من سعي إلى التوفيق بين الممارتين البرانية والجوانية، يحذر من خطر تفصيل أحد التفسيرين على الآخر عندما يكون كلاهما صالحا. لكن الملا صدرا يصر على أن تفسيره الجواني يحكم مباشرة المعنى الحقيقي للآية، وأن ما يمنع المرء من مقارنة القرآن ليس هو القذارة الجسدية وربما «دون الإيمان» (ص ١٠٥). لا يعني رفض صدرا للتفسير البراني لهذه الآية بأي شكل من الأشكال أنه كان مناهضا لاستنباط المبادئ الشرعية من نص القرآن؛ ينبغي لهم احتجاجه في انباني العام أنه أصل (انظر الفصل الثالث)، التي هي [رسالة] عنيفة ضد البرانية وليس ضد الفقه. إن الانطباع العام الذي يتركه صدرا هو أن قواعده الفقه يمكن فهمها فقط استدلاليا من القرآن، ولذا يترك جميع الآيات مفتوحة على تفسيرات عديدة. ويحدث أن يتناقص التأويل الجواني بشكل صارخ مع التفسير البراني، مثل ما هو الحال في نص المشهور لامن حرمي حول النبي نوح في كتابه فصوص الحكم. ولكن بشكل عام، فإن من الممكن عادة تبني القرامتين الجوانية والبرانية.

(٢) إن اعتماد مصطلحي «جواني» و«براني» حائد إلى ورودهما في حديث نبوي بالمعنى ذاته الذي يريده المؤلف، ولذا وجد المترجم أنهما أدق ما يفيد المعنى. والحديث هو «ما من عبد لا وله جواني وبراني، فمن أصلح جوانيه أصلح الله برانيه، ومن أسد جوانيه أسد الله برانيه» ١٤، انظر الشيخ الطوسي، أمالي الشيخ الطوسي، قم، مؤسسة البعثة، ١٩٩٤، ص ٤٥٧ - ٤٥٨. أما صحة إسناد الحديث، فذلك مسألة أخرى. (المترجم)

المعنى، فإن الجوانية أفضل ما تمثلت بأولئك الذين ارتبطوا بشكل أو بآخر بالطرق الصوفية، مع أن هناك من الجوانيين من لم يرتبط رسمياً بأي طريقة صوفية، وأبرز هؤلاء الغزالي والملا صدرا. بالمقابل، فإن «البرني» هو العالم المسلم الذي ركز جهوده الدراسية على العلوم العقلية وكان جل اهتمامه منصباً على التبحر في «الفروع» ونشرها، وبالأخص الفقه والحديث. إن عُمَرُ الاستقطاب الجواني - لبرني هو من همم الإسلام نفسه، ويجب النظر إليه كانعكاس للنظرة المشوهة إلى المعتقد (الإيمان) والعمل (الإسلام) عند جمهور المسلمين. ومع ذلك، فليس الهدف أن نسائل عُمَرُ إيمان «البرانيين» ولا عُمَرُ إسلام «الجوانيين»، وإنما يتعلق الأمر بالتوجه الغالب على كل طرف. تبسيطاً مخفياً هو الشرايط أن جميع العلماء المسلمين هم إما جوانيون أو برانيون بالمطلق في مقاربتهم ومؤلفاتهم. فتصديقاً لروح القرآن، نوجد دائماً علماء ممن حاولوا جمع الإيمان والإسلام، الأصول والفروع، العقل والنقل؛ ومن أظهروا التلاحم بين البعدين الجواني والبراني في رسالة الإسلام. مجدداً، فإن الأمثلة البارزة هي الغزالي عند السنة والملا صدر عند الشيعة. توجد مسألة ثنائية الجواني - البرني في السياقين الشيعي والسني، ويعترف ممثلون للمذهبين بأهمية هذه الثنائية للامة الإسلامية راهناً. في رأي العالم السني، محمد نقيب العتاس، الذي عرضناه سابقاً، فإن صعود العلماء الزائفين أدى إلى المصاهة الكاذبة له العلم بالحق:

إنهم (العلماء) يستمعون بكثرة المجادلة والمحااجة على الرغم من إدانة القرآن المتكررة لذلك؛ ما يؤدي فقط إلى بناء جبال هائلة على تلال فقهيّة صغيرة يتيه في دروبها لعمامة

عوام المسلمين دون دليل أو هاد. يؤدي هذا الضياع إلى التركيز على اختلافات المذاهب، وإلى التثبث بالجزئيات في داخلها... إن تركيزهم [العلماء الزائفين] الدائم على الجريئة يقود إلى إهمال مشكلة التربية الحقيقية. إنهم مرتاحون لإبقاء معرفة المسلمين في فرض العين محدودة، مع سماحهم بتطور المعرفة في فرض الكفاية بشكل هائل. بهذه الطريقة، فإن حجم المعرفة الدنيوية ينمو باطراد قياساً على المعرفة الدينية، ويسلخ المسلم معظم سنن رشده عالماً بالدنيا أكثر منه بالدين. لهذا لدينا مسلمون ضعفاء وقادة [أي علماء] هزليون وخطرون ممن يتجند علمهم بالإسلام دون مستوى النضج؛ وبسبب هذا يبدو الإسلام نفسه «متخلفاً» و«مشوهاً» أو يُترك حتى «يأسن»<sup>(١)</sup>.

وفي حين يحدد العطاس المشكلة من حيث النمو المحاطي لمعرفة فرض الكفاية - وبالذات العلم بـ الفروع - إلى حد تفوقت معه على معرفة فرض العين الأكثر أهمية والذي يصفه في مكان آخر بأنه معرفة الله<sup>(٢)</sup>، يصل المؤلف الشيعي محمد يوسف إلى نتيجة مماثلة عبر التركيز على التوتر بين الإيمان والإسلام:

أكثر المسلمين مسلمون بالاسم والعرف والموقع الجغرافي محسوب: هم لا يتدبرون ولا يتفكرون، ويأخذون إيمانهم - وهو أدنى أشكال الإيمان - أخذ المسلمات ولا

Syed Muhammad Naquib Al-Azhar, *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future* (١)  
(London: Mansell Publishing, 1985), p. 112

Ibid., pp. 77-9 (٢)

يسائلونه أبداً. بالنسبة للمسلم العامي، فإن المؤمن هو من يصلي ويصوم ويؤتي، وكلما ازداد هذا عنه، كلما اعتُبر أكثر إيماناً. عند المسلم العامي، الإيمان ثابت، أما الأعمال فهي قابلة للزيادة والنقصان. وبالطبع، فالعكس هو الصحيح في الحقيقة. أما كون جلّ العلماء فقهاء فهو يعكس جهل عموم جمهور المسلمين وهوسهم بالأعمال الظاهرة التي يظنون أنها تشكّل الإيمان. مثلاً الفقيه مثل طبيب يظن أنه يستطيع شفاء مريض بوصف الثياب النظيفة، متجاهلاً أنه تحت ثلث الثياب يعاني الجسد ما لا يحصى من الأمراض المزمنة. يعزز الفقيه إيمان المسلم العامي بأنه [المسلم العامي] مؤمن وأن الوقت هو وقت للعمل، لأن العمل هو مؤشر حقيقي على الإيمان... وهذا يزيد من وقوعه في قبضة الفقيه، وهو المتخصص في العمل أكثر من الإيمان، وهكذا تكمل الدائرة نفسها<sup>(١)</sup>.

ويمضي يوسف قائلاً إن كره الفقيه للمسائل المنحصرة في معرفة النفس ومنزلة الخلق الحقيقية أمام الخالق إنما ينبع من خوفه من حقيقة الإيمان، ولأنه لا يكون الإنسان مسؤولاً أمام المبدأ أو الإمام ولكن أمام الله نفسه<sup>(٢)</sup>. ويشدد على أنه في مجتمع إسلامي مثالي، «سوف يتفحص مجال الفقيه، لأنه سيتضح للجميع أن أهميته الحقيقية - وبالذات بصفته فقيهاً - هي أقل بكثير من تلك التي اعتاد تاريخياً على طلبها وتوقعها»<sup>(٣)</sup>.

(١) يوسف، م. ك. سرور العلويين، طهران، د. ت. ١، ص ٣-٤.

(٢) م. ن. ص ٤.

(٣) م. ن. ص ٥.

ولكن ما لم توضع هذه المسائل في سياق تاريخي ملموس، فإنها ستبقى محض مجردات وسوف يتبدد أثرها في إدراكنا لتطورات المعاصرة في العالم الإسلامي. تقدم إيران قبل - الصفوية والصفوية مسرحاً ممتازاً لوضع ثنائية الجواني / البراني وصعود الفقيه في سياقهما التاريخي.

في صيف العام ٩٠٧هـ / ١٠١ - ١٥٠٢م، دخل إسماعيل، القائد الصفوي ذو الثلاثة عشر عاماً، مدينة تبريز وأعلن نفسه شاهاً. وكان أول أمر ملكي أصدره هو بأن تتم المناداة في الأذان: «أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، أشهد أن علياً ولي الله»<sup>(١)</sup>. هكذا صار مذهب الإمامية ديناً للدولة في إيران. لكن الأمر قد يحتاج إلى مزيد دراسة وتمعن.

هذا الحدث الهائل الذي غير وجه إيران سياسياً واجتماعياً ودينياً بشكل يفوق التصور يطرح عدة أسئلة. لماذا اختير مذهب الإمامية بالذات ديناً جديداً للدولة، وإلى أي حد كانت الانتهازية expediency السياسية حاضرة في خيار السلالة الحاكمة الجديدة؟ وفي ضوء ثنائية الجواني / البراني، أي وجه من وجوه مذهب الإمامية سيظهر للناس،

(١) م. ر. تاريخ ترويج الشاه إسماعيل على تبريز بشر بعض الجدل. يحمل خواند امير التاريخ عام ٩٠٦هـ / ١٥١١-١٢م، فيما يورد روملو في أحداث العام ٩٠٧هـ / ١٥١٢م. الأخير هو التاريخ الأكثر مقبولة إجمالاً من قبل المؤرخين المعاصرين انظر خواند امير، حیات الدین، حبيب البحر في أخبار الزمان البطر، طهران، ١٣٣٣هـ. ش. / ١٩٥٥-٥٦م. ج ٤ ص ١٢٦٧

Hasan Rum. u, *Akhan al-tamarkh. A Chronicle of the Early Safavids*, ed. And transl by C. N. Seddon (Baroda, 1931-4), vol. 2 pp 25-6.

والمؤرخين اللاحقين.

Ghulam Sarwar, *History of Shah Isma'il Safavi* (Aligarh, 1939), pp. 38-9



ولماذا؟ ما هو مدى انتشار مذهب الإمامية في إيران قبل إسماعيل؟  
إن وُجد، فبأي حدود ساعد ذلك في تبنيه ديناً جديداً لدولة؟

يؤمّن السؤلان الأخيران، واللذان ستجيب عنهما أولاً، نقطة بدء مناسبة. بحسب السيد حسين نصر، فإن الأرضية كانت ملائمة لما يسميه «التوليد المفاجيء للتشيع» و«التغير السريع» الذي نتج عنه. كما يذكر قروناً عدة من تطور الفقه والعقيدة الشيعيتين ونمو الطرق الصوفية الشيعية الميول، إضافة إلى تأسيس نظم سياسية شيعية سابقة على الصفويين، وكلها عوامل رئيسة في غلبة التشيع على البلاد<sup>(١)</sup>.

ومع أن مزعم نصر مقبولة بمعنى ما، فإن من الخطأ اعتبارها تفسيرات لما يراه تغييراً طفيفاً نسبياً في التوجه الديني. فعبارة «صار التشيع ديناً لدولة»، البديهية لدى المؤرخين المحدثين في ما يتعلق بالعصر الصفوي، هي عبارة مبهمة جداً لأنها تفترض أن لتشيع كياناً متراسلاً monolithic واضح المعالم. لكن التشيع، كما هو الإسلام، قد يعني شيئاً مختلفاً لكل شخص، ومن الصعب دراسة التاريخ الديني والسياسي للعصر الصفوي دون تحديد مصطلحات ثلاثة: التشيع والنصوف والإسلام. وتبدو حجة نصر وآخرين أوهى إذ ما كانوا يقصدون بمصطلح التشيع النظام الديني الذي مأسسه institutionalized

(١) انظر مقالة نصر المضمنة:

'Religion in Safavid Persia' in *Iranian Studies*, vol. 7 (Winter/Spring 1974), pp. 271-286, especially 271-273

من أجل عرض تاريخي مفصل للأحداث التي رافقت صعود الصفويين، وخاصة علاقتهم بحكام الأقويين والقره قوينلو، انظر:

Walter Hinz, *Iraner Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert* (Berlin, Leipzig, 1936)

الفقهاء الإماميون مع نهاية العصر الصفوي - وبالذات ما يمكن نسبته «التشيع الإمامي الإيراني الأرثوذكسي»، ورغم أن التشيع الأرثوذكسي لم يدخل فراضاً ثقيفاً عندما دُعيَ إلى إيران، فإنه دخل ككائن مجهول. وكما يلاحظ مازوي Mazzaoui، فإن التشيع كان مستعرباً إلى درجة أن المؤرخ لمشهور روملو اضطر إلى احتساب بعض التواريخ ليتبين متى كانت المرة الأخيرة حين قرأ أو سمع عنه<sup>(١)</sup>.

بناء عليه، يمكن تعديل ترجيحات حسين نصر - المضادة دون حد - لتصبح كما يلي. أولاً، مع صحة كون الفقه والعقائد الإماميين (الأرثوذكسيين) قد تطوراً لقرون عدة قبل الصفويين، فإن تطورهما كان نتيجة جهود العلماء العرب العاملين بأجمعهم خارج المجال الإيراني. ثانياً، صحيح أن التصوف بكل أطرافه وتنويعاته ازدهر في إيران قبل الصفوية وكان كثير منه علويّ الهوى pro-Alid، إلا أن هذا يجب ألا يفسر بأنه كان شيعيّ الهوى pro-Shite بالمعنى الأرثوذكسي للكلمة. ثالثاً، كانت «الأنظمة السياسية الشيعية» التي يذكرها نصر طواهر عبارة في معظم الأحيان، كما كان تشيعها إما إسمياً وإما هرطقياً.

ما كان هذا حال الدين عامة، والتشيع خاصة، في إيران قبل الصفوية؟ هذا ما سنجيب عنه الآن.

### مذهب الإمامية في إيران قبل الصفوية

كانت أسس العقيدة والفقه الإماميين قد وُضعت في منتصف القرن الخامس الهجري/الحادي عشر للميلاد، وانطلاقاً من حينها صار بالإمكان الكلام على «أرثوذكسية»؛ كانت «الكتب الأربعة» للأحاديث

(١) Michael M. Mazzaoui, *The Origins of the Safavids* (Weisbaden, 1972), p. 2.

الشيعة - وهي حجر الزاوية في الفقه والحديث الشيعيين - قد صُنِّمَتْ منذ زمن طويل<sup>(١)</sup>؛ كما كان علم الكلام الشيعي قد تحلَّص من الغلو الذي أظهره في مراحل نشوئه وازداد قرباً من المعتقدات شبه المعتزلية لتي سوف يفترن بها إجمالاً مذكاً؛ وجرى اتخاذ خطوات مهمة لتحديد أصول الفقه الشيعي ولوضع القاعدة النظرية لدور الفقهاء ومزلتهم. حصلت هذه التطورات في مراكز تقليدية عدة لمذهب الإمامية مثل قم وبغداد والنجف، وقام بها علماء عرب وفرنس عسى حد سوء. وقد جُمِعَتْ مكونات البرانية الإمامية الأرثوذكسية، التي ستتميز وتعمقها الأجيال اللاحقة، على يد حماسي المعني من الرجال، تحدَّر ثلاثة منهم من إيران، والخمسة هم: محمد لكيسي (ت. ٣٢٩هـ/ ٤٠ - ٩٤١م)، محمد القمي المعروف أيضاً بابن بابويه (ت. ٣٨١هـ/ ٩١ - ٩٩٢م)، محمد الطوسي المعروف بشيخ لطائفة (ت. ٤٦٠هـ/ ٦٧ - ١٠٦٨م)، الشيخ الحفيد (ت. ٤١٣هـ/ ٢٢ - ١٠٢٣م)، وعبد الهدي [الشريف المرتضى] (ت. ٤٣٦هـ/ ٤٤ - ١٠٤٥م). يُشار عادة إلى الكليسي وابن بابويه وشيخ لطائفة بالمحمديين الثلاثة<sup>٢</sup> ويُعترف بهم في الأوساط الإمامية على أنهم «الآباء المؤسسون» لمذهب الإمامية الأرثوذكسي.

منذ بداية القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وحتى أواسط القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، كان أهم العلماء في

(١) من أجل تاريخ وجيز لمذهب الإمامية والدور الذي لعبه «الآباء المؤسسون» في تطوير عقائدهم انظر

Moojan Momen, *An Introduction to Shi' Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven: Yale University Press, 1985), pp. 61-91.

العالم الشيعي الإثني عشري من الفرس، ولكن انزياحاً حصل في نهاية العصر الصفوي السدجوقي؛ ففي القرون الأربعة التالية أو حتى انتهاء لعصر الصفوي تقريباً، كان أهم العلماء من العرب، كما ازدهرت المراكز الشيعية المهمة خارج إيران. يمكن استنتاج رؤية موثوقة عن انتشار الجغرافي لمذهب الإمامية من خلال التحليل الإحصائي للأصول الجغرافية للعلماء الإماميين العاملين في الحقبة المستكشفة. من الجدول الموضوعة لإظهار أصول العلماء الإماميين الذين توفروا منذ القرن ١٠هـ/ ١٠م إلى ١٢هـ/ ١٨م، يظهر جلياً أن فترة الذروة للعلماء الفرس كانت القرن السادس هجري/ الثاني عشر الميلادي<sup>(١)</sup>. وبدءاً من القرن السابع لهجري/ الثالث عشر الميلادي، استلم لعلماء العرب زمام المبادرة، وتركز مذهب الإمامية عامة خارج إيران. صدرت الأحساء وجبل عامل والبحرين والحلة أهم مراكز الدراسة الشيعية، وظلت كذلك حتى نهاية العصر الصفوي.

يقدم الكتاب الجغرافي نزعة القلوب، لصاحبه حمد الله مستوفي القزويني والمكتوب سنة ٧٤٠هـ/ ٣٩ - ١٣٤٠م، صورةً مشابهة عن وجود مذهب الإمامية في إيران والعراق. فمن أصل ٦٤ مكاناً يُذكر الانتماء الديني لسكانه، هناك ١٤ مكاناً فقط يعلت على سكانه المذهب الإمامي<sup>(٢)</sup>. أما المناطق الأساسية لمذهب الإمامية في إيران مباشرة قبل العصر الصفوي فهي المراكز الإمامية التقليدية كالكري وسرور وكاشان وقم، إضافة إلى الهلال الشمالي من جيلان إلى

(١) Ibid., pp. 84, 91, 97, 123

(٢) Hamdullah Mustawfi, *Nuzhat al-qulub*, transl. by G. Le Strange (London: Luzac and Co., 1919), passim

مازندران. وبحسب مستوفي، فإن أكثر القرى والمدن في إيران عذب عليها المذهبان الشافعي والحنفي، مع عدم وجود مناطق خالصة لأي من المذاهب لعقبة. لافت جداً هو وصف مستوفي للشعبة الإمامية في البلدات التي يغلبون عليها بأنهم «في غاية التعصب»<sup>(١)</sup>. ويبدو أن التفاعل بين الإمامية والسنة قد تمحور أساساً حول مسألة أنصبة علي على لحفاء الثلاثة الأوائل. في مجالس المؤمنين، يذكر القاضي نور الله الشوشتری، وهو شيعي متشدد، أحداثاً عدة يظهر فيها الإماميون وهم يحاولون البيل من نظرائهم السنة بطرق رحيمة كالاستهزاء والنز باللقاب<sup>(٢)</sup>. وفي الوقت عينه، يبذل الشوشتری قصارى جهده لإثبات أن إيران كانت إمامية بمعظمها قبل الصفويين، وأن كثيراً من لحول العلماء المعروفين بالنسب كانوا في الحقيقة إماميين يمارسون التقية. بالنسبة للشوشتری، يكفي بيت واحد من شعر الرومي في مدح آل البيت لإقناعه بأن الشاعر كان إمامياً<sup>(٣)</sup>.

ومع هذا، فإن إسماعيل عجز بعد فتحه تبريز عن العثور على أي مدونة عن المبادئ العامة للإمامية، ما عدا مخطوطة يتيمة في الفقه كانت في مكتبة خاصة نائية؛ وهذا يدل على أن إيران كانت، على الأقل من ناحية المذهب، سنية غالباً قبل الصفويين<sup>(٤)</sup>. ولأكثر من

(١) رأى مستوفي أن جمهور الناس في كل من قم ومرهان وأوه شعبة متعصبون

(٢) الشوشتری، نور الله: مجالس المؤمنين، ج ١ ص ٧٨، ٨٢، ٨٥، ٨٧، ٩٨.

(٣) م. ب. ح ٢ ص ١١١-١١٠.

(٤) كانت المخطوطة المهمة نسخة من قواعد الإسلام للحسن بن يوسف [بن] المطهر

(نحوي) ت. ١٣٦٢/٢٥-١٣٦٦ م، وجدت في مكتبة تخص المدعو القاضي نور الله

ريزوي. مظر.

عقده، لم يُعثر في كاشان على فقيه إمامي واحد متصلع، رغم أنها كانت معروفة بدار المؤمنين لشدة تشيعها<sup>(١)</sup>.

خلال الحقبتين المغولية والإيلخانية، عندما كان علماء الإمامية المبرزين راسحي الوجود خارج إيران، حاول المذهب الإمامي عدة مرات أن ينفذ إلى إيران، مع أنه يجدر ملاحظة أن المحاولات التي قام بها علماء الإمامية كانت موجهة إلى شيوخ الحكام وليس إلى العامة. ورغم بربرية الاجتياح المغولي والفوضى التي ألحقها بالمجتمع المسلم، فإن الحقبة المغولية/الإيلخانية تميزت بساخ مناجى من التسامح الديني. وقد أفسح تحرر الحكام الإيلخانيين في المسائل الدينية المجال واسعاً أمام جدل مُستمر بين أتباع الجماعات والمذاهب الفقهية المختلفة، وكان معظمها يحدث في محضر السلطان. أما العالم المسؤول أساساً عن محاولة نشر التشيع الإمامي في الحقبة المغولية فهو ابن المطهر (ت. ٧٢٦هـ/٦ - ١٣٢٥م)، المعروف بالعلامة الحلي، والذي على يده تشيع السلطان المغولي أولجايتو خدابنده (حكم ١٣٠٤ - ١٣١٦). فبعد مناظرة في مجلس السلطان بين ممثلي المذاهب الفقهية المختلفة، وهي التي يروى أن العلامة الحلي قدم فيها عرضاً مقنعاً لعقائد الإمامية، اعتنق أولجايتو خدابنده مذهب الإمامية وأمر بإعلانه مذهباً رسمياً للبلاد<sup>(٢)</sup>. ولكن سرعان ما تبين أن نجاح العلامة الحلي كان قصير الأمد، فما لبث أن «رجع السلطان عن

(١) Ibid.

(٢) تظهر رواية تشيع أولجايتو في مجالس المؤمنين، ج ٢ ص ٢٥٥-١٣٦٣ وفي فصول العلماء لشكباتي ص ٣٧٩-١٣٨٠ وفي حبيب السيرة لقواندامير، ج ٣ ص ١٩٥.

مذهب الرفض وكتب إلى بلاده أن يقر الناس على مذهب أهل السنة والجماعة»<sup>(١)</sup>.

كان العلامة الحلي بزانياً صميماً وأبرز علماء الإمامية في عصره دون منازع، ولما كان مفاجئاً أن تكون الدعوة التي يجب أن يقوم بها كل مؤمن إنما تحصل بالنسبة إليه أساساً على مستوى الإسلام وليس الإيمان. نادراً ما تُظهر المصادر التاريخية البرانيين وهم يتجادلون فيما بينهم - أو مع من يدعونهم إلى الإسلام - حول أهمية معرفة لنفس أو العرفان الإلهي، هذا إن ظهروا أصلاً على هذه الحال<sup>(٢)</sup>. مما يجدر ذكره هنا أنه بالنسبة للشيعة الإمامية، فإن تشيع المسمم الآخر أهم من إسلام غير المسلم. إن كانت أصول الإيمان مهمة أصلاً للبرانيين الإماميين، فإن ما يهتمهم ليس الأصول المشتركة مع السنة، ولكن أصول لمذهب الإمامية. في رأي الحلي، أشرف مسائل لمسلمين هي الإمامة، وهذا هو الهاجس الذي وجه نشاطه لتبليغي. وقد أجاب الفقيه الحنيلي ابن تيمية (ت. ٧٢٨هـ/ ٨ - ١٣٢٧) الحلي قائلاً: «فقله إن مسألة الإمامة أهم المطالب كذب به الإجماع، إذ الإيمان أهم»<sup>(٣)</sup>.

- 
- (١) ابن بطرقة، محمد بن عبد الله، رحلة ابن بطرقة، بيروت، ١٩٦٠، ص ٢١٦.  
(٢) لا يتخصص فصوص العلماء للتكاسي، وهو الذي يحوي تراجم أكثر من ١٥٠ عالماً شيعياً، أي ذكر لحدود في مسائل متعلقة بالإيمان أو المعرفة، مع أنه يستطرد في فصوص عن مناقشات في مجالي الفقه والأصول. أما مجالس المؤمنون للششتري، وهي الرعم من ميول المؤلف الصوفية الراضية، فهو يحلو من أي نقاش ملموس في أصول الدين والعرفان الإلهي.  
(٣) الذهبي، محمد بن عثمان، المستقى من منهاج السنة والاعتقاد، القاهرة، ١٣٧١/٥٤ - ١٩٥٥ م، ص ٢٥.

خلال عصر «دول الخلفاء» ما بعد الحقبة الإيلخانية، صارت علاقة الإمامية الأرثوذكسية بالسلالات الحاكمة أكثر خيالية. تدعي المصادر الشيعية أن العديد من هذه السلالات - خاصة الجوبانية Chubaniids والجلاليرية والقره قويونلو - اعتنقت أفكاراً شيعية، ولكن من غير الواضح إلى أي مدى كان هؤلاء يستعملون التشيع وسيلة للحصول على طاعة الرعية. لكنه من الواضح أن طابع التشيع الذي اعتنقوه كان بعيداً عن الأرثوذكسية؛ فمثلاً، يكشف شعر جهان شاه قره قويونلو عن نوع من الغلو الشيعي الهوى السائد في المنطقة آنذاك<sup>(١)</sup>.

لكن علماء الإمامية الأرثوذكسيين تابعوا حملة الحلبي لإهادة مذهب الإمامية إلى إيران عبر النخب الحاكمة. وقد حقق أحمد بن فهد الحلبي (ت. ٨٤١هـ/٣٧ - ١٤٣٨م) نجاحاً مماثلاً لما حققه سلفه ابن المطهر، وذلك بتشيع آسبند، شقيق جهان شاه وحاكم العراق من ٨٣٦هـ/٣٢ - ١٤٣٣م إلى ٨٤٨هـ/٤٤ - ١٤٤٥م. يثل غيره المذكور أنفاً، كان تشيع آسبند نتيجة لمناظرة بين المذاهب في البلاط في بغداد، وتم تبني المذهب الإمامي ديناً للدولة - الإقليم. من غير المعروف كم استمرت الأمور على هذا النحو، ولكن من غير المؤكد أنها بقيت طويلاً بعد ترك آسبند منصبه<sup>(٢)</sup>. كان ابن فهد أستاذاً لمحمد بن فلاح (ت. ٨٦٦هـ/١ - ١٤٦٢م)، المعروف

(١) من أجل نماذج من شعر جهان شاه، انظر.

Vladimir Minorsky, 'Jihan Shah Qaraqoyunlu and his Poetry' in *BSOAS*, vol. 16 (1954), pp. 271-97

(٢) من أجل عرض مختصر جداً للظروف التي أحاطت بتحويله، انظر: الششتري، محالسي المؤمنين، ج ٢ ص ٣٧٠. جرت المناظرة بين المذاهب عام ٨٤٠هـ/٣٦-١٤٣٧م وقد توفي الميرزا أسبند بعدها بشماني سنين.



بالمشعشع ومؤسس حركة المشعشعية في الجنوب الشرقي لإيران. كانت أفكار الحركة من نمط الغلاة، وقد أدانها ابن فهد الدي يروي أنه نفسه مال إلى العلو.

السريدارية هي الأخرى حركة شيعية هرطقية كانت لها ارتباطات مع علماء إماميين من ذوي التوجه العام mainstream، وهي طريقة صوفية شيعية ألهمى ظهرت في خراسان بعد العام ٧٣٨هـ/ ٧ - ١٣٣٨م<sup>(١)</sup>. كان السريدياريون مجموعة من الحكام الذين أسسوا «دولة» انتظاراً لظهور لإمام المهدي الغائب. ما قام به السريدارية مشير للاهتمام. لأنهم أساساً طريقة صوفية تحولت إلى حركة عسكرية شيعية ألهمى من أجل الوصول إلى السلطة، ومن أجل ما يعبر عنه مازوي Mazzaoui بـ«فرض العدل عن طريق الاستبداد»<sup>(٢)</sup>. هذه التركيبة من التصوف والتشيع والاستبداد هي نفسها التي اتوجدت في الطريقة الصفوية التي وصلت إلى السلطة في إيران بعدها بقرنين. وقد أرسل علي الملهد (٧٦٦ - ٧٨٧)، آخر الحكام السريدارية، رسالة إلى لعالم الإمامي لمشهور محمد بن مكّي العاملي يطلب إليه لحضور من دمشق إلى خراسان للمساعدة في تمكين مذهب الإمامية. لم يتمكن ابن مكّي من الحضور لأنه كان في السجن بانتظار محاكمته - فقد كان متهماً بالهرطقة - ولكنه عوضاً عن الحضور ضُفّ كتاب اللمعة الدمشقية، وهو كتاب مهم في فقه الإمامية، وبعث به إلى المؤيد مع

(١) من أجل عرض واضح للدور التاريخي للسريدارية، انظر كريم كنور، «بعض سريدياران در خراسان» في فرهنگ ایران زمین، ج ١٠ (١٩٦٣)، ص ١٢٤-٢٢٤. قدون هـ، برواية النشيري في مجلس المؤمنون، ج ١ ص ١٥٧٩، وج ٢ ص ٣٦٧-٦٦.

(٢) Mazzaoui, *Origins*, p 67

رسوله<sup>(١)</sup>، وتُعتبر رغبة الحاكم السريداري في تمكين الإمامية لأرثوذكسية محاربة لخلق الاستقرار عبر وضع قانون ديني مسلم، بدل البقاء تحت رحمة الغلاة الذين جاؤوا أصلاً بالسلالة إلى الحكم، والذين كانوا في أواخر حكم المؤيد يشكلون عبئاً سياسياً<sup>(٢)</sup>. وقد انهارت الدولة السريدارية قبل تنفيذ الخطة. وعندما وصل الصفريون إلى السلطة بعد ما بنوف على مئة عام، استعملوا استراتيجية مماثلة لما استعمله السريدارية، ويمكن التساؤل عن مدى تأثيرهم بالتجربة السابقة.

كان بن مكي أبرز علماء عصره، ولا تغيب علاقته بحركة هرطقة من كونه برائي التوجه ومدافعاً بأسلا عن الأرثوذكسية الإمامية<sup>(٣)</sup>. ويقبلاً أنه كان معارضاً للغلو كابن فهد الذي وصل إلى إدامة حركة المشعشعية. أما علاقة هؤلاء العلماء بالغلاة، فيمكن ردها إلى رغبتهم في نشر لعقائد لإمامية بأي ثمن. في النهاية، هم أدركوا بالتأكيد أن فرض عقائدهم البرزانية الشديدة التنظيم سيكون محبطاً neutralizer طبيعياً للميول الغالبة. يشكل ابن فهد وابن مكي، إلى جانب العلامة

(١) الجزبي، محمد بن مكي: اللمعة المنقبة، تحقيق علي الكوراني، قم، دار الفكر، ص ٧. انظر أيضاً المشتري، مجلس المؤمنين، ج ١ ص ٥٧٩.

(٢) انظر:

Jean Aubin, 'Tameer and Baghdad' in *Arabica* 9 (1962), p. 306.

يرى أوبين أن حكام السريدارية، وقد هددهم خلوع العوام الذين ألهمتهم الحركة إلى أبعد حدود، رآوا أن السبيل الوحيد للسلام والاستقرار يكمن في الرخوة المحافظة دينياً واجتماعياً.

(٣) من أجل تفاصيل عن سيرة العالمين، انظر قصص العلماء للنكابي، ص ٣٦١-٣٦٦ (الشهيد الأول) و٤٦٣ (ابن فهد).

الحلي، ما يدعوه مازوي «الحلقة المفقودة» بين «المحمدين لثلاثة الأوائل» و«المحمدين الثلاثة الآخرين» في نهاية العصر الصفوي<sup>(١)</sup>.

### التصوف والتطرف الشيعي الهوى (الغلو)

كان العائق الأساسي أمام ترسيخ مذهب الإمامية الأرثوذكسي في إيران خلال العصور المغولية والإيلخانية هو وجود قوتين معاليتين حائزتين ولاء أكثر الناس، هما التصوف والتطرف الشيعي الهوى أو الغلو. وقد أدت سياسة عدم التدخل في الدين من قبل الحكام المغول إلى إيجاد مناخ متقبل لأي نوع من أنواع الميول الدينية، وبهذا من القرن لسادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، ازدهرت الطرق الصوفية وشبه الصوفية، وكان بعضها أرثوذكسياً وبعضها غالباً، ولكن كلها كانت موصوفة بأنها علوية الهوى.

### التصوف

من الواضح أن تعريف الصوفي والتصوف ورسم المسار التاريخي لتطور هذه الظاهرة وشرح معتقدات الكثرة الهائلة من طرق الصوفية وأفرادها هو أمر خارج نطاق الكتاب، ويُنصح القارئ بالرجوع إلى أي من الكتب النموذجية حول معتقدات الصوفية وممارساتهم من أجل الإطلاع على أفكارهم<sup>(٢)</sup>.

(١) Mazzaoui, *Origins*, p. 71.

(٢) واحد من الأكثر شمولاً وموضوعية هو كتاب *Sufi Orders* المنشأ إليه أدباء، لترسيمهم Trimmingham مهم أيضاً في هذا المجال كتاب سيد حسين نصر *Seyyed Hossein Nasr* وعنوانه

*Sufi Essays* (London, 1972).

انظر أيضاً:

يصف تريمينغهام Trimmingham، مُحققاً، التصوف المبكر بأنه «استبطان interiorization طبيعي للإسلام»<sup>(١)</sup>. لقد كان [التصوف] :

.. تأكيداً لحق الفرد في ممارسة حياة من التأمل طلباً للاتصال بمبدأ الوجود والحقيقة، في مواجهة الدين المماسس القائم على السلطة، والذي هو علاقة سيد وعبد ذات اتجاه واحد بتشديده على الفضائل المقتنة والشعائر الطقوسية<sup>(٢)</sup>.

في رأي تريمينغهام، يجب النظر إلى الصوفي المبكر كشخص يقر بأن العلم الحقيقي هو معرفة الله، والتي بدورها تُستحصل فقط عن طريق معرفة النفس<sup>(٣)</sup>؛ كذلك، فإن تركيز الصوفي منصب على الإيمان أكثر منه على ظاهر الدين (الإسلام). بمقتضى ذلك، كان الصوفي المبكر نجسداً للجوانية وتعبيراً عنها. ولكن لم يتم تجاهل ظاهر الدين: من أبرز مميزات التعليم الصوفي المبكر تركيزه الشديد على الالتزام بالشرعة وهي الفاة التي يتحضر الإسلام عبرها<sup>(٤)</sup>. إذ،

---

Titus Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine* (London, 1975).

بالإضافة إلى

Frithjof Schoun, *Islam and the Perennial Philosophy* (London, 1976)

J. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), p. (١) 150.

Ibid., p. 2. (٢)

(٣) انظر فصل الخامس من *Sufi Orders* لتريمينغهام Trimmingham من أجل استعراض العمدة الصوفية في النفس

(٤) يقتبس الندوي Nadwi من المجتهد [البغدادي] قوله: «إن طريق الظاهر (الشرعة) وطريق الباطن (الحقيقة) هما جانباً شيء واحد... وهما لا يتعارضان بل يتكاملان». انظر

Muzaffar al-din Nadwi, 'Pirama- Corrupted Sufism' in *Islamic Culture*, vol. 9 (1935), pp 475-84

حافظ التصوف المبكر على التناغم المُفترض وجوئه بين البعدين  
الجواني والبراني للدين.

مهمة هي تسمية «التصوف المبكر»، لأنه مع الزمن طرأت تحولات  
عدة على هذه الظاهرة؛ عن كونه تعبيراً يصف جوانية لفرد الخاصة  
والصادقة، تحول التصوف إلى تعبير فضفاض يشمل أبعاد عدة من  
«السُّبُل» *ways* و«الطُّرُق» *paths* إلى الحقيقة. يرى تريمينغهام أن  
المأسسة التدريجية للتصوف تمت على ثلاث مراحل: من مرحلة  
التسليم الفردي لله، ثم مرحلة التسليم الجماعي لأوامر الطريقة،  
وبعدها إلى مرحلة التسليم لشخص واحد؛ وهو ما يدعوه تريمينغهام  
بمرحلة الطائفة<sup>(١)</sup>.

وفي المأسسة تكمن بذور التآكل. أو كما يعبر تريمينغهام:

عبر تصوف الطريقة الجماعي الطقوسي *cult-mysticism*  
جرى تقييد الحرية الإبداعية الفردية للتصوفي وإخضاعها  
للطاعة والتجربة الجماعية. لم يُجَلَّ إرشاد المعتمدين الأوائل  
بحرية المريد الروحية، ولكن المرحلة الأخيرة التي تضمنت  
الطاعة لإرادة الشيخ الاحتياطية حولته إلى عهد روحي، ليس  
لله بل لإنسان، وإن كان هذا الإنسان من خالص الله<sup>(٢)</sup>.

كان انتشار الطرق الصوفية في العالم الإسلامي، وخاصة في  
عصرى المغول والإيلخانيين، سبباً لتسلسل البدع؛ وهو ما يغيّر هدف  
التصوف الأساسي، ونشأت طرق وفرق بعيدة تماماً عن الروح الجوانية

(١) Trimingham, *Sufi Orders*, pp. 102-3

(٢) *Ibid.*, p. 103

الصافية للشيوخ الأوائل. لهذا، بإمكاننا تمييز نوعين من التصوف. التصوف السائد mainstream أو «الراقي» high الذي حافظ قديماً أو كثيراً على مثل الصوفية الأوائل، وتجسّد في طرق سنية بالفئة الأرثوذكسية كالمولوية المنتشرة في الأناضول والنقشبندية المنتشرة في بلاد ما وراء النهر؛ والتصوف الفاسد corrupted أو «الشعبي» folk، المتجسّد في طرق كالبيكتاشية والحروفية، الذين كانت ممارستهم مشبوهة ليس في هيون البرانيين فحسب، ولكن في رأي الصوفية «الراقيين» أنفسهم أيضاً.

انوجد التصوف في إيران منذ البدايات، ففي سنة ٣٦٥هـ/ ٥ - ٩٧٦م، كتب المقدسي يقول إنه في شيراز: «الصوفية بجامعة كثير يزودون الذكر [بكبر] في جوامعهم بعد الجمعة ويلتفت على المنبر بالصلاة على النبي»<sup>(١)</sup>. ظل الصوفية كثراً في العصرين الممولى والإيلخاني، ولكن كانوا حينها قد انتظموا في طرق وانتشروا في البلاد. كانت طرق كالكبروية والنقشبندية والنوريخشية والصوفية - كيلا نذكر جمهرة كاملة من الفرق والمجموعات الثانوية - قد استطاعت أن تزدهر وتستحوذ على الولاء الروحي لأعداد غفيرة من الناس، سواء منهم المتعلمون وغير المتعلمين<sup>(٢)</sup>. وبالفعل، يبدو نوعاً من تجاهل مدى تغلغل التصوف في المجتمع المسلم تلك الرؤية التي ترى التصوف على أنه نوع من الباطنية الدخيلة المقصورة على بعض

(١) المقدسي، محمد بن أحمد: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، حرره وتقديم لها شاذلي عيسى، دار السويدي للنشر والتوزيع والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص ٣٦٢.

(٢) انظر الفصل الثاني من *Sufi Orders* لترمينغهام Triningham

الصوفية السكارى الذين اصطلموا بباقي المسلمين وكانوا يتفوهون بشطحات من وقت لآخر. فكثيراً ما كان عشرات الألوف يتسبون بشكل أو بآخر إلى إحدى الطرق في المدن الكبرى. يقال إن أكثر من ثلاثين ألف شخص قد بايعوا الشاه نعمة الله، صاحب الطريقة الصوفية التي تحمل اسمه، عندما زار شیراز<sup>(١)</sup>. يكتب الباحث الإيراني عباس إقبال واصفاً حال المقاطعات الشمالية من إيران بعد العصر المغولي:

في نهاية حكم السلطان سعيد، تعاقم عدد الصوفية والعرفاء والدرائش في أذربيجان وجيلان ومازندران وصل ذلك حدّاً كان لكل محلة شيخ له مرهده؛ وبما إن السلطان أبا سعيد حمى هذه المجموعات، فقد تُركوا وشأنهم. ازداد عدد المرهدين يوماً بعد يوم. وكان أكثرهم منتبهاً إلى أهل الفتوة أو إلى أهل الأخوة؛ هؤلاء كانوا مجموعة من الصوفية العاديين الذين حارلوا نشر المبادئ السامية للتصوف والعرفان بين الناس. كما هدقوا إلى جني ثمار محاولاتهم هذه عبر تهذيب أخلاقهم وتقوية الصفاء الروحي والروبط الأخوية بينهم. وقد أسست هذه المجموعات العديد من الخاناتقات والزوايا والتكايا بفضل الحليمة ناصر الدين الذي دعمهم. أما مثالهم الروحي فكان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب الذي رأوه مثلاً أعلى للأخوة والفتوة. لم يكونوا متحيزين أو متعصبين على صعيد المذهب، كما أحجموا عن

---

Jean Aubin (ed.). *Matériaux pour la Biographie de Shah Nematullah Wali Kermani*. (١)  
Jam-i Mufidi (Tehran, 1956), p. 181.

لأذية والقتل وسرقة بعضهم البعض وناضلوا للحفاظ على  
سجايا الرجولة وقيمها<sup>(١)</sup>.

لا يشير الإجلال الخاص الذي تكته هذه المجموعات لعلي، إلى  
أنهم كانوا «إمامين أرثوذكسين» بأي شكل من الأشكال. فقد كان علي  
وأهل البيت محترمين من السنة والشيعة على حد سواء منذ الأيام  
الأولى للإسلام. ومع أن جل الطرق الصوفية المشهورة تعود بنسبها  
الروحي إلى علي - غالباً عبر أئمة [شيعة] آخرين، فإنهم كانوا فيما  
يخص المذهب من السنة، وهذا يدل على أن الولاء لأهل البيت  
ولبيت العلوي ليس إطلاقاً دليلاً على التشيع أو على الميول الشيعة.  
بالنسبة للنقشبندية، وهي طريقة سنية بالكامل، فإن جميع الأئمة الإثني  
عشر أهل البيت هم في تعاقبهم مرشدون روحيون  
محتّمون<sup>(٢)</sup>. من بين السنة، عُرف الشافعية والحنفية دوماً بولائهم  
لأهل البيت، وبما أن هذين المذاهبين الفقهيين كانا منتشرين في إيران  
في الحقبة التي ندرسها، فليس مفاجئاً الانتشار الكبير للميول العلوية  
[أي حب علي لا المعنى الاصطلاحي] - وليس الشيعة - في إيران<sup>(٣)</sup>.

(١) إقبال، عباس: تاريخ مفصل لإيران، طهران، ١٣١٢ هـ. ش. / ١٩٣٤-٣٣، ج ١ ص  
٤٦٦.

(٢) كتب الشيخ أحمد السرهندي، مؤسس فرع المجددية من الطريقة النقشبندية، رسائل  
جدلية حادة ضد الشيعة الإمامية، ولكنه وصف الأئمة الإثني عشر بأنهم قادة جميع البشر  
، يبدون التقرب إلى الله عبر الولاية. انظر كتابه المكتوبات، لكتو، ١٣١٦، ج ٣ ص  
٢٤٨-٢٦.

(٣) يرى أن الأحافاط الملتزمين في قم خلال القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي قد  
شاركوا في مراسم التعزية، أي الإحياء المذهبي لذكرى شهادة الحسين. انظر محمود،  
محمد جعفر: أثر فضائل ومناقب صفواني تارو حوضطواني في إيران فانه، ج ١٣، عدد ٣  
(ربيع ١٩٨٤)، ص ٤٢٤.



يمكن العثور على تعبيرات معادلة عن الولاء لأهل البيت بين الكبروية، وهم ممن لا يُشك في تسننه: فقد اختار نجم الدين الرازي دأبه، وهو من شيوخ الطريقة، سلاجقة الأناضول معتمداً جزئياً على غلبة التسنن هناك<sup>(١)</sup>. كان تسنن النعمة اللطمة غير مشكوك فيه، وكذلك تسنن الصفوية المسكرة، وهي الطريقة التي تطورت لاحقاً إلى السلالة الصفوية. في ضوء هذا يصبح مريباً تأكيد حسين نصر على أن نشر مذهب الإمامية كان سهلاً لوجود مجموعات صوفية شيعية النزعة؛ حتى الطرق التي أصبحت شيعية الهوى صراحةً في نهاية هذه الحقبة كالنوربخشية، فإنها لم تصبح شيعية إمامية أرثوذكسية - على الأقل بالمعنى الذي يراه أولئك الإماميون البرانيون الناشطون خارج إيران، والذين جذبوا لاحقاً عقائدهم إلى البلاد وجذبوا في إضعاف التنظيمات الصوفية ومن ضمنها النوربخشية.

## التطرف أو الغلو

يمكن تعريف الغلاة (مفردها الغالي) على أنهم أولئك الذين كانوا مسلمين إسمياً لكنهم تبنا عقائد هرطقية إلى درجة تخرجهم عن نطاق الإسلام. نشأ الغلو مع أولى مراحل انتشار الإسلام، وكان جوهره هو عقائد من أمثال التشبيه والتناسخ والحلول. وقد ارتبط الغلو تقليدياً بالتشيع، وأبرز مظاهره هو الإجلال العظيم للأئمة - وخاصة علي - والذي كثيراً ما تجلى في إسباغ قوة إلهية عليه وعلى ذريته. كانت هذه العقائد رائجة في حياة الأئمة أنفسهم؛ ولم يتبرأ غالبية العلماء

(١) الرازي، نجم الدين: مرصاد العباد من المبدأ إلى المبدأ، تحقيق م. رياحي، طهران، ١٩٧٣/١٩٧٤، ص ٢٠.

الإماميين من الغلو، أقله في شكله الأقصى، إلا بعد أن تأسست الأرثوذكسية لإمامية في القرن الرابع هـ/ العاشر م<sup>(١)</sup>.

شهد العصران المغولي والإيلخاني، وبالثلاث النصف الثاني من القرن التاسع هـ/ الرابع عشر م، اردهار حركات غالية الطابع *ghuluruv* inspired على المستوى الشعبي في العالم الإسلامي. وقد انتشر الغلاة على الأخص في الشمال الغربي لإيران، وفي الأناضول التي شهدت تدفقاً هائلاً للقبائل التركمانية الرُّحل كنتيجة للغزوات المغولية والسياسات السلجوقية القبلية السابقة. كان تحول هذه القبائل إلى الإسلام إسمياً، واستمرت العقائد الشامانية<sup>(٢)</sup> *shamanistic* بالسيطرة على دينهم. وكما غلاة الشيعة الأوائل، تركزت أفكار المجموعات المنطرفة قُبيل العصر الصفوي حول علي والمهدي (الإمام الغائب) على وجه الخصوص. ولكن هذه المجموعات اختلفت [عن أوائل الغلاة عند الشيعة] في أنها تبلورت إلى حركات معارضة شبه صوفية، قادت انتفاضات شعبية عدة ضد - الحكم *anti-establishment*، وتوجتها بوصول الصفويين إلى السلطة في نهاية القرن التاسع هـ/ الخامس

---

(١) يجري بحث عقائد الشيعة الأوائل بشكل موجز من قبل مارشال ج. هودجسون Marshall G. Hodgson في مقاله

'How did the early Shi'a become sectarian?' in *JAOIS*, vol. 75 (1955), pp. 1-13

انظر أيضاً:

B. Lewis, 'Some observations on the significance of heresy in the history of Islam' in *Studia Islamica*, vol. 1 (1953), pp. 43-63.

مفيداً أيضاً هي مقالة ستروثمان Strothmann المصونة "Obel" في *Shorner Encyclopedia of Islam*.

(٢) الشامانية هي العقائد والأديان الشديدة البدائية. [المترجم].

عشر م. وكما يلاحظ تريمينغهام:

كانت التنظيمات الصوفية ميالة إلى استيعاب هذه الحركات الشعبية لأنها [التنظيمات] الطريقة الوحيدة التي يمكن بواسطتها الحفاظ على المثل التي ثارت لأجلها هذه الحركات الروحية<sup>(١)</sup>.

كان «بزوغ نجم» التصوف، والذي تزامن مع تآكل الدين الأرثوذكسي (سواء السني والشيعي)، إضافة إلى انحلال الكثير منه [لتصوف] إلى ما يسميه الندوي Nadvi «الشيعائية» pirism<sup>(٢)</sup>، عوَمَل حاسمة في نشره الغلاة وانتشارهم (بان هذه الفترة. وقد مهدت طرق صوفية معينة - وبالأدات اليسوية Yasawiyya في الأناضول - لطريق أمام بدع سافرة وذلك بسبب المؤسسة المفرطة over-institutionalization، ولم يكن تبني بعض ملامح الغلو أمراً مستبعد الحدوث. وتمثل البكتاشية مثلاً جيداً على المزيج من التصوف الشعبي ولغلو علوي، الهوى الذي كان رائجاً في المنطقة خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر<sup>(٣)</sup>. قد أتينا على ذكر بعض الحركات الغالبة كالمشعشعية، وسنذكر حركات أخرى مهمة لاحقاً.

بالرغم من برور الغلو، فإن الكلام عنه من حيث الجوانب والرأية

(١) Trimingham, *Sufi Orders*, p. 69

(٢) هي مشتقة من «پير» pers الفارسية، وتعني الشيخ أو المرشد الصوفي. [مترجم]

(٣) مهم هو دور اليسوية في التاريخ الصوفي التركي. انظر

Mehmet Fuat Köprülü, *Türk edebiyatında mutasavvıflar*.

وقد لخصه ل. بونا L. Bouvat تحت عنوان:

«Les premiers mystiques dans la littérature turque» in *Revue du Monde Musulman* vol.

43 (1921), pp. 236-82.

أمر متعذر. فيما يتعلق به الإيمان، فإن الغلاة ليسوا مؤمنين بالمعنى الجواني للكلمة بما إنهم مستغرقون في المخلوق وليس في الخالق؛ إذ يتم إشراك شحوص علي والأئمة المعبودة مع الله أو وضعها مكانه. فيما يتعلق بالبرزانية، كان الغلاة مسلمين إسمياً ولكنهم نادراً ما أطاعوا أوامر الشريعة، إن فعلوا ذلك أصلاً<sup>(١)</sup>. لذا لا يجب النظر إلى ولاء الغلاة للأئمة على أنه تجسيد للتشيع بالمعنى الأرثوذكسي، وبالذات بالمعنى الذي كان الفقهاء البرانيون خارج إيران يُثْمُونَهُ. كما يجب عدم الوقوع في شرك ربط كل الطرق الصوفية بتطرف الغلاة، إذ أن تفجّل المولوية من قبل المؤسسة السنية في الأناضول، وإدانتها، لصاحبة لثورة هالبلط لطابع لفرقة البابائية في أواسط القرن السابع/الثالث عشر م يؤكد وجود تباين رئيسين في العمل الصوفي: التيار لعام السني الأرثوذكسي، أو التصوف «الراقي» لمجموعات مثل المولوية، والغلاة أو التصوف الشعبي المتمثل في مجموعات كالبكناشية، ولاحقاً في القزلباش المؤيدين للصفويين. من الخطأ وصف المجموعة لثانية بالصوفية بالمعنى الدقيق للكلمة، لأن الالتزام بتعاليم الشريعة ليس فقط شرطاً لتكون مسلماً بل لتكون صوفياً بنحو خاص. ولكي نعمق فهمنا للتفاعل بين التصوف وتطرف الغلاة، سنقل الآن إلى دراسة المتنوع الأمل لهذين التيارين: الحركة الصفوية.

(١) ابن روريهان تاريخ عالم آرا آميني، لخصه وترجمه فلاديمير ميورسكي Vladimir Minorsky تحت عنوان

*Persta in A. D. 1478-1490* (London: Royal Asiatic Society, 1957).

من أجل عرض وجيز لبول القزلباش المتناقضة، انظر الصفحات ٦٧-٨

## صعود الصفويين

مفارقة أساسية في التاريخ الديني الإيراني هي أن ما ظل ديناً للدولة في القرون الخمسة الأخيرة، أي التشيع براني الطابع، قد فُرض على الغالبية لسنية من قبل حاكم غير شيعي الظاهر ولا براني التوجه. كما إن الصفويين ما كانوا مُرساً بالمعنى الأدق، مع أن الأصول الجغرافية الصحيحة للسلافة لم تحدد نهائياً بعد<sup>(١)</sup>.

كانت الصفوية، وهي التي ستغدو سلالة ملكية تعتمد المذهب الإمامي رافعةً دينيةً، في بادئ أمرها طريقة صوفية في بلدة أردبيل في أذربيجان عند بداية القرن الثامن الهجري. دخل مؤسسها، الشيخ صفي (ت. ٧٣٥هـ/ ٤ - ١٣٣٥م)، في التصوف على يد الشيخ تاج الدين إبراهيم زاهدی (ت. ٧٠٠هـ/ ٠٠ - ١٣٠١م)، وهو مرشد من جيلان

---

(١) كان مؤرخ الإيراني أحمد كسروي يرى أن الصفويين من سكان إيران الأصليين ومن عرق آري نقي، غير أنهم كانوا يتكلمون الآرية. [أي] اللغة المحلية في أذربيجان. وكان البحث الأساسي عند كسروي هو ما إذا كان الصفويون قد أقاموا طوبلا في أذربيجان أم أنهم هاجروا إليها من كردستان. انظر: كسروي، أحمد: شيخ صفي ولبارش، طهران، ١٣٤٢ هـ. ش. / ٦٣-١٩٦٤م، وكذلك مقالته «بارهم صفوية» في أبنده، المجلد ٢، ٢٧-١٩٢٨. ولقد أهداه الباحث التركي ركي ولیدی توجان Zeki Velidi Togan فحصى الدليل واحتمل أن يكون أسلاف الصفويين قد رافقوا الأمير الكردي ماملان بن رهمردان عندما احتل هذا الأخير أردبيل والمناطق عام ١٠٢٥. انظر:

Zeki Velidi Togan, 'Sur l'origine des Safavides' in *Mélanges Louis Massignon* (Damascus, 1957), vol. 3, pp. 347-57

بد دراسات كسروي وتوجان خلصت إلى أن الصفويين ليسوا من السادة، وأن لتلاعب بنسبهم لأدهاء الفختر من علي حصل إما أثناء قيادة الحواجة علي وإما قريبا من احتلاء شاه إسماعيل عليه للعرش. غير أن مكشحات عاشق باشا زاده Anikpashzade تشير إلى أن تلاعب حصل أثناء قيادة الشيخ الجديد. انظر: باش زاده، عاشق تولويه كك عثمان، اسطنبول، ١٩١٤، ص ٢٦٥.

زوج ابنته للشيخ صفي. وبعد وفاة عمه وشيخه، غدا الشيخ صفي رأساً للطريقة التي عرفت باسمه بعدها.

يرسم المصنر الأساسي للمعلومات حول الشيخ صفي، وهو صفوة الصفاء لابن البزاز، صورة للشيخ كرجل على جانب من العلم والحكمة والتفوق والشعبية<sup>(١)</sup>. وقد احتُرمت الطريقة الصفوية عالياً من قبل لسلطات السياسة المعاصرة للشيخ صفي وحلال قيادة خلفائه الثلاثة المباشرين، صدر الدين (ت. ٧٩٥ - ٧٩٦ هـ / ١٣٩٣ م)، والخواجه علي (ت. ٢ - ٨٣٣ هـ / ١٤٢٩ م) والشيخ إبراهيم (ت. ٨٥١ هـ / ١٤٤٨ م). وقُدِّم الإيلخانيون احتراماتهم للشيخ صفي، مثلما فعل الجلائرية مع صدر الدين والتيموريون مع الخواجه علي<sup>(٢)</sup>.

بشير الاحترام الذي أظهره الحكام للطريقة إلى الجو العام من التسامح الذهني السائد في إيران قبل الصفوية؛ كانت الجوانية متروكة لتزدهر وحتى مشجعة بحماس ما دامت غير سياسية. وبدن غياب أي تهديد سياسي من قبل القادة الصفويين الأوائل على أرثوذكسيته، كُتبت ركصفوية من أتباع التوجه العام *main stream*. وبحسب مستوفي، فإن أكثر سكان أردبيل كانوا ينتمون إلى المذهب الشافعي فقهاً، كما كانوا أتباعاً للشيخ صفي<sup>(٣)</sup>. ويروي أن الشيخ صفي لم يحد عن الشريعة قيد أنملة طوال حياته<sup>(٤)</sup>. وقد فاخرت الطريقة بامتناعها عن الدخول في المشاجرات المذهبية، مفضلة اتباع أصح الأحاديث بساداً

(١) ابن البزاز، توكل بن اسماعيل: صفوة الصفاء، مخطوطة رقم ١٨٤٢، ص ١٠٦.

(٢) Mazzaoui *Origins*, p. 53.

(٣) مستوفي، نزهة القلوب، ص ٨١ (النص الفارسي)؛ ص ٨٣-٨٤ (الترجمة الإنكليزية).

(٤) صفوة الصفاء، ص ١٢٥٠.

من المذاهب السنية الأربعة<sup>(١)</sup>. فيما يتعلق بظاهر الدين، كان الشيخ صفي شيد الأوثوذكسية؛ هذا يفسر لماذا لم تشكل الطريقة المسكرة أي تهديد سياسي بما إن أي معارضة صريحة للقوة الحاكمة تعتبر حراماً بنظر عامة أهل السنة. كانت ميول الشيخ صفي الجوزية صوفية عامة، وكانت سلسلته الروحية تمتد إلى علي ومحمد عبر سلسلة طويلة من الأنصاب الصوفيين من ضمنهم أعلام كافي نجيب السهروردي ولحسن المصري<sup>(٢)</sup>؛ كما كان خبيراً بمؤلفات الشاعرين الإبراهيميين الصوفيين الرومي والعارف. بعكس التصوف الشعبي أو تعرف الغلاة، فإن التصوف «الراقي» أو التصوف العام لا يحدّد لمعارضة صريحة سياسياً أو عسكرياً للنظام القائم، وهو ما يساعد أيضاً على فهم التأقلم وحتى الاحترام الذي كانت السلالات الحاكمة المتعاقبة تظهره للطريقة الصفوية وقادتها.

خدم الشيخ صفي أبه وحفيده وابن حفيده، وقد حافظ كل منهم على الطريقة بالتوجه نفسه، واكتسبوا احترام الحكام الجلائريين والتمجوريين. مع نهاية قيادة الشيخ إبراهيم، بلغ نفوذ الطريقة وتأثيرها حداً جعل قادتها يتوسطون بين الحكام السياسيين وخصومهم<sup>(٣)</sup>. وقد اكتسبت الطريقة الكثير من الأتباع بسبب دورها كملاذئ آمن من الإقصاء السياسي في إيران بعد العفولية. في عهد الفداء الأربعة

(١) م. د. ص. ٢٥١-٢٥٢.

(٢) م. د. ص. ٣٥-٣٦.

(٣) انظر

مستوفي، حمد الله - تاريخ گزیده، تحقيق ج. ح. نوائي، طهران، ١٩٥٧، ١٩٦١، ص

الأوئل، يبدو أن الصوفية كانت قساة هامة لنشر الجوانية ولعقائد الصوفية في أذربيجان وخراسان والأناضول. ولا يبدو أن مذهب الإمامية أو الغلو قد أثر في عقائد الطريقة، وكما يؤكد مينورسكي  
; Minorsky

سادة أذربيل هم شيوخ محترمون يحبون حياة تأمل  
ومضرون وقتهم في الصلاة والصوم، وتُنسب إليهم الكرامات  
الغيبية<sup>(١)</sup>.

مع استخلاف الشيخ الجنيد (ت. ٨٦٤هـ/٥٩ - ١٤٦٠م)، دخلت الطريقة في تحول هائل ليس من السهل تفسيره، ولا تعين المصادر في ذلك الزمان كثيراً على فهمه. كان التغير في الميل الديني درامياً: تراجع التصوف المتأمل الجواني أمام غلو مرطقي بشكل صارخ، فصاح ابن روزهان خونجي، الكاتب السني في بلاط السلطان يعقوب بن أوزون حسن آق قوينلو، عن أن أتباع الطريقة «دعوا صراحة الشيخ الجنيد إلهاً وابنه إبن الله... كما تدوا في مدحه: «إنه هو الحي ولا إله إلا هو». وبلغ من حمقهم أن لو ذكر أحدهم موت الشيخ الجنيد، فإنه لن يذوق طعم الحياة بعدها»<sup>(٢)</sup>. حيدر، بن الجنيد، كان بدوره يُعتبر شخصاً إلهياً وبحسب خونجي، فإن الناس كانوا يشدون الرحال إليه ليسجدوا على قدميه ويمدونه إلهاً، متناسين واجبات الشريعة<sup>(٣)</sup>.

لا يمكن شرح تحول الصوفييين من طريقة سنية/ صوفية إلى فرقة

(١) V. Minorsky (ed.), *Tadhkirat al-awliya* (Cambridge: CUP, 1980), p. 189

(٢) ابن روزهان، *Persia in A. D. 1478-1490* من ٦٣

(٣) م. د.



تبنى الغلو في عليّ بصفته مجرد تعديل بسيط في التوجه الديني. لقد كان هذا التمدل الدرامي المفاجئ مصحوباً بتغيير جذري في ميول الطريقة الصفوية حولها إلى حركة مسلحة استطاعت في أقل من نصف قرن أن تنصب إسماعيل، حفيد الجنيد، على العرش في تبريز. باختصار، فإن التحول الديني يجب أن يفهم في ضوء التحول السياسي. ونستنتج من هذا أن التحول الديني لم يكن أكثر من ستار لطموح السياسي عند الشيخ الجنيد. ورغم أن التاريخ مليء بأمثلة عن استغلال الدين سياسياً، فإن حالة الشيخ الجنيد تنمرد في أنها كانت الأولى في سلسلة الخطوات التي أدت إلى قيام الدولة الصفوية، ومنها إلى تبني مذهب الإمامية البراني ديناً للدولة. ومن الممكن جداً أنه لو لم يقم الجنيد بهذه النقلة الهائلة، لكانت الطريقة قد ظلت أرثوذكسية - سنية وصولية، ولظل التشيع بعيداً عن مجرى التاريخ الإيراني.

صار الجنيد شيخاً للطريقة الصفوية بعد أشهر قليلة من وفاة آخر لحكام التيموريين العظام شاه روح (ت. ٨٥٠هـ / ٧ - ١٤٤٦م). بعد موت الأخير، هتّر الاستقرار السياسي في إيران وبلاد ما وراء النهر، وثرّك المجال مفتوحاً أمام سلاطات آق قويونلو وقره قويونلو المتنافسة كي تنصارع على السلطة. ويبدو أن طموحات الجنيد السياسية نشأت في ذلك الوقت، فكما يكتب خونجبي:

عندما استُخلف الجنيد، غير أسلوب حياة أسلافه: لقد وقعت شهرة الملك في قلبه. وفي كل لحظة، حاول السيطرة على بلد أو منطقة. وعندما مات والده الشاه - لشيخ (إبراهيم)، اضطر الجنيد لبب ما إلى مغادرة البلاد<sup>(١)</sup>.

(١) م. د.، ص ٦٣.

في الواقع نفي الجنيد من أردبيل بأمر من القائد القره قوينلو جهن شاء. يذكر المؤرخ العثماني عاشق باشا زاده أن طموح الجنيد لم يكن دون الوصول إلى مثلك أفرييجان (وبالتالي إيران)، مما جعله تهديداً مكشوفاً لقيادة القره قوينلو. انطلاقاً من هذا المفصل، بدأ الجنيد يزعم انتسابه لعلي، مصرّاً على أن أحفاده (أي الجنيد) أحق بحكم الأمة حتى من أصحاب النبي<sup>(١)</sup>.

سافر الجنيد من أردبيل إلى قونية عبر الأناضول، وهناك شرع يروج لنسبه العلوي المزعوم. ويبدو أيضاً أنه شارك في نشر عقائد شيعية متطرفة، وهو ما أخفّظ علماء قونية وحاكمها الدين نفوه فوراً من المدينة<sup>(٢)</sup>. انتقل الجنيد إلى بلدة جبل موسى شمالي سوريا حيث كانت عقائد الحرورية المتطرفة منتشرة شعبياً ومؤثرة. في ٨٦٦هـ/٥٦ - ١٤٥٧م، قاد الجنيد أتباعه المتشككين في فرقة من الغزاة في غارة على لجيب المسيحي في طرابزون. واستقر به المطاف في دبر بكر، حيث تلقاه حاكمها الآق قوينلو، أوزون حسن، بحرارة<sup>(٣)</sup>.

يُفهم التحول الديني الذي قام به الجنيد بعد وفاة والده، من لهم جداً معرفة لخلفية الدينية لأتباع الجنيد. فقد تحولت الأناضول إلى أرض خصبة لجميع البدع الدينية، وذلك هائد إلى الوضع السياسي المزعزع في الإمبراطورية العثمانية بعد زوال دولة السلاجقة الروم، إضافة إلى التدفق الهائل للقبائل المحولية - التركمانية بعقائدها الدينية المبهمة؛ ولشي كانت قد دفعت غرباً من قبل الفاتحين القادمين من

(١) باش زاده، عاشق: تواريخ آل عثمان، اسطنبول، ١٩١٢، ص ٢٦٤-٢٦٩.

(٢) م. ن.، ص ٢٦٥-٢٦٦.

(٣) ابن رزيقان، *Perisa in A. D. 1478-1490* ص ٦٣.

الشرق. كان الغلو العلوي الهوى منتشراً بعضه تاريخ من الثورات على لحكم قادتها شخصيات كاريزماتية ذوات ميول إمامية. الانتفاضات المهمتان هـ الثتان قام بإحدهما بابا رسول الله إسحاق هـ السلاجقة حوالي ٦٣٩هـ/٤٠ - ١٢٤١م، وبالأخرى بدر الدين سمون حوالي ٨١٩هـ/١٦ - ١٤١٧م. مع أن قرنين تقريباً يفصلان بينهما، فإن كليهما كان تعبيراً عن السخط، وموجباً بميول شيعة قوية موجهة هـ لحكام السنة في ذلك الزمان<sup>(١)</sup>. ويمكن رؤية التباين السياسي والإيديولوجي بين الغلو والجوانية في معارضة الثورة البابائية من قبل أتباع جلال الدين الرومي وطريقته المولوية<sup>(٢)</sup>. أما بالنسبة لبدر الدين، فعلى الرغم من أن ثورته سحقت، فقد عاشت تعاليمه بين تركمان الأناضول الذين تبني بعضهم لاحقاً فرقاً كالصفوية والبكتاشية. كانت البكتاشية مجموعة هرطقية أخرى مؤثرة جداً في المنطقة، وقد اعتمد قائدها الدامغر، الحاج بكتاش، بشدة على تعاليم بابا إسحاق. وبحسب تشودي Tschudi، فإن البكتاشية هم شيعة يعترفون بالأئمة الإثني عشر... مركز عبادتهم هو علي وهم يجعلون محمداً وعلياً والله ثلوثاً واحداً<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر:

H. J. Kesting, 'Badr al-din b. Kadi Samawna' in E2.

(٢) انظر:

J. R. Walsh, 'Yunus Emre: a 14th century Turkish hymnodist' in *Namen*, vol. 7 (1960), p. 177

يؤكد والش Walsh أن الطريقة المولوية في القرنين ١٤ و ١٥ حصلت عن رعاية جميع السلطات وجرى استعمالها من قبل أولئك الذين هم في السلطة المحاربة ليون العوسرية لطرق الريحية، وهي البكتاشية والبابائية والمولوية.

R. Tschudi, "Bektashiyya" in E12. (٣)



تحت قيادة حيدر بن الجنيد، تبلورت الطريقة الصفوية كحركة سياسية ذات ميل دينية غالية باطراد. بناء على خلافته لأبيه طفلاً<sup>(١)</sup>، صارت تربية حيدر وتعليمه مسؤولية جماعية للخلفاء، وهم لرجال المحتارون من أتباع الطريقة القبليين والذين شكلوا حقة وصل قوية بين القيادة الصفوية والقبائل والعشائر التي تدين لها بالولاء<sup>(٢)</sup>. شكل الخلفاء مجلس وصاية غير رسمي، واجباته القيام بالمسؤوليات الروحية والسياسية والعسكرية للوريث الجديد<sup>(٣)</sup>. وقد زاد صعود الخلفاء من اعتماد الطريقة عن جذورها الدينية الأرثوذكسية، وكما يلاحظ خونجي: «لقد أحلوا بحماسة أبناء الوهية حيدر، اعتبروه إلههم، وخلافاً لضرورة الصلاة، فقد توجهوا إلى الشيخ قبله لهم»<sup>(٤)</sup>. عُرف أتباع حيدر بالقرلباش (الرؤوس الحمراء)، وذلك بسبب القلنسوة الحمراء بآلتي عشرة شفة التي أمرهم حيدر بارتدئها.

نُصّب حيدر على أردبيل عام ٨٧٤هـ/١٤٧٠م على يد خاله أوزون حسن الذي كان قد هزم جهان شاه وسلالة قره قوينلو واستولى

(١) لا تذكر المصادر شيئاً عن تاريخ ولادة حيدر. ويوضح ميتورسكي أن يكون له تسع سنوات من العمر عندما ضمه أوزون حسن على أردبيل. انظر:

Vladimir Minorsky, *La Perse au XVIe Siècle entre la Turquie et Venise* (Paris, E. Leroux, 1933) p. 324.

(٢) يمكن الحصول على ثبوت مفصل، ولو تقريبي، للقبائل التي كانت ملاذ الصفويين لأوائل وذلك في *Tadhkirat al-muluk* من ١٩٣.

(٣) حول الخلفاء، انظر ميتورسكي، م. ن، ص ١٨٩-٩٥. انظر أيضاً.

R. M. Savory, 'The office of khalifat al-khulafa under the Safavids' in *JAGS*, vol. 85 (1965), pp. 497-502.

(٤) ابن روزبهان، *Perash in A. D. 1478-1490* ص ٦٦-٦٨. نماز هي الكلمة الفارسية للصلاة النظامية، والقبلة هي اتجاه مكة الذي يتخذها المسلمون في الصلاة.

على أراضيهم. وقد أدت عودة الطريقة الصفوية إلى أردبيل إلى تدفق أتباع لطريقة من الأناضول وشمال سورية. وتوثقت علاقة حيدر بسلالة آق قوينلو بزواجه من ابنة أوزون حسن.

شهدت نهاية عهد أوزون حسن الطويل والمستقر نسبياً تدهوراً في الوضع السياسي؛ فقد تفككت إيران تدريجياً إلى حلبة للصراع بين الأمراء والزعماء القبليين والقادة العسكريين الذين شكلوا اتحاد آق قوينلو. استغل القزلباش من أتباع حيدر الوضع في داخل إيران لمصلحتهم، وقد امتازت قيادته بنشاط محموم في غزو «الكفار» في القوقاز<sup>(١)</sup>. وحافظ السلطان يعقوب بن السلطان حسن على علاقاته الودية بالصفويين قدر الإمكان، مع أن الطبعيتين العسكرية والغالبية المتزايدتين للقزلباش أجبرته على أن يطلب إلى حيدر إيقاف النشاط العسكري. متجاهلاً هذا الطلب، زحف حيدر على دربند في ٨٩٣هـ/ ٨٧ - ١٤٨٨م، وعبر في طريقه حدود شيروان شاه حليف السلطان يعقوب، فنشبت معركة حامية مني فيها القزلباش بهزيمة منكرة أمام جيش شيروان شاه مدهوماً بتمهيزات من السلطان يعقوب، وأدت إلى مصرع حيدر ونفي أكبر ثلاثة أبنائه، علي وإسماعيل وإبراهيم إلى فارس.

بعد وفاة السلطان يعقوب عام ٨٩٦هـ/ ٩٠ - ١٤٩١م، زاد تدهور الوضع لسببي نتيجة للصراع الدموي بين الأمراء من سلالة آق قوينلو. يتم بيسنقر (٨٩٦ - ٨٩٨هـ/ ٩٠ - ١٤٩٣م) بن السلطان يعقوب شطر شيروان مستنجداً بحليفه شيروان شاه، وذلك بعد أن

(١) قاد حيدر غارة أولى على المنطقة عام ٨٩١هـ/ ١٤٨٦م وفي السنة الثانية شن هجوماً شاملاً جب به حوالي ستة آلاف أسير مسيحي. انظر: ابن روضبهان، *Persia in A. D. 1478-1490*، ص ٧٠.

نازعه رستم بن عمه. لذا جرى تسريحُ أبناء حيدر الثلاثة وتصيب أكبرهم، علي، باديشاه في أردبيل. لكن رستم شعر بحظر القرلماش وقرر التخلص من حلفاء الجدد بضمرة واحدة. فاغتيل علي وأصبحت الطريقة الصفوية جمعاء في عهدة الخلفاء، ولجأت إلى لاهيجان طلباً للحماية في بلاط حاكم جيلان الزيدي، كركيا ميرزا علي (٨٨٣ - ٩١٠هـ/١٤٧٨ - ١٥٠٥م). هنالك عُيِّن إسماعيل لدوره المستقبلي قائداً لعدياً للطريقة.

في محرم ٩٠٥هـ/آب - يُولُ ١٤٩٩م، ترك إسماعيل لاهيجان إلى أردبيل، مصطحباً سبعة من أقوى رجال حاشيته<sup>(١)</sup>. أصبح لها أمر حاكم أردبيل له بمفادرتها، تراجع وطانته إلى أرجوان على شاطئ بحر قزوين. في أثنائها طلب خلفائه من أتباعه أن يحشدوا في أرزيكان في الربيع اللاحق. تذكر المصادر أن سبعة آلاف نصير من قبائل التركمان التي شكلت عصب القزلباش قد انضموا إلى القائد الشاب<sup>(٢)</sup>. منها زحف القزلباش على شيروان، حيث تمكن إسماعيل من الثأر لأبيه بهزيمة فرخ يسار. عندها زحف الأمير ألوند، حاكم أذربيجان الآق قويونلو، إلى نكشوان وتحضر لملاقاة هجوم صموي محتمل، وانتصر القزلباش في الموقعة انتصاراً ساحقاً فتح السبيل إلى تبريز، فدخوها وأعلن إسماعيل نفسه شاهاً. بحلول العام ٩١٤هـ/٥٨ - ١٥٠٩م عندما

(١) انظر:

Sir Denison Ross, The Early Years of Shah Isma'il, Founder of the Safavid dynasty' in *JRAS* (April, 1896), p. 315.

(٢) انظر العماد، عباس: تاريخ العراق بين احتلالين، بغداد، ١٩٣٥-١٩٥٠، ج ٣ ص ٣١٦-٣١٧.

استولى إسماعيل على بغداد، كانت البلاد بأجمعها تقريباً تحت حكمه<sup>(١)</sup>.

باختصار، بدأت الطريقة الصفوية طريقةً سنية - صوفية أرثوذكسية، ونالت في عهد قادتها الأربعة الأوائل احترام العامة والحكام على حد سواء، انسجماً مع نزعتها الجوانية ذات الاتجاه العام، كانت الطريقة مسألة سياسية، ولم تبيّت أي طموحات في سلطة أو ملك دنيويين. مع وصول الجنيد، تحولت الطريقة إلى منظمة عسكرية ذات توجه ديني ذي طابع سافر من الغلو الشيعي الهوى. في أيام حيدر، زاد النشاط العسكري للطريقة حتى تمكنت، بدعم من القزلباش فائقي الهرطقة، من تنصيب إسماعيل على عرش تبريز. في أقل من نصف قرن، تحولت الطريقة الصفوية دينياً وسياسياً بشكل مكثف من تغيير وجه إيران كلياً.

وصل الشاه إسماعيل إلى الحكم في وقت كانت إيران تحت سيطرة تبارين دينيين رئيسيين: التصوف «الراقي» أو العام، والغلو أو التصوف المتطرف الشعبي مع طابع شيعي قوي. وقد عاشت روح

(١) انظر:

Annemarie Schimmel, 'The Ornament of the Saints' in *Iranian Studies*, vol. 7 pp. 103-

6.

ترافق شimmel بصّر الرأي في أن التصوف والتشيع في إيران قبل الصفوية كانا قد اندججا في خيط أسهم في إقامة الدولة الصفوية. على امتداد المقال، ترد كلمة «شيعي» دائماً دون أي مرجع من الصفة المياريّة. على سبيل المثال، فإن جملتها «قدم بعض أعظم أساتذة الإمامية بناء أجزاء من منظوماتهم على أعمال ابن عربي» (ص ١٠٦) هي في الوقت ذاته حادثة ومضللة. كما أنها تورد وجود جعفر الصادق في سلسلة التشييدية على أنه دليل لتقارب الروحي بين التشيع والتصوف السني في إيران قبل الصفويين.



لجوانية في هذه الحقبة على شكل طرق صوفية منية أرثوذكسية، ومن أمثلتها البارزة الطريقة الصموية في مراحلها الأولى. كانت لشرق الصوفية «الراقية» كالمولوية والنعمة اللهيّة والنقشبندية هي الفنون الرئيسية للتعبير الجواني، من الأناضول إلى بلاد ما وراء لنهر مرورا بإيران. واضحا كان في هذه الطرق كما في غيرها الولاء لآل علي، ولكن التعبير عنه بـ«التشيع الحسن» كما زعم بعض الكتاب ليس صحيحا<sup>(١)</sup>.

جاء الغلو في شكل حركات شعبية وطرق شبه صوفية ذات عقائد منحرفة جداً وحتى مرطقية، وبالذات فيما يتعلق بالأئمة الشيعة، وبمعكس الصوفية الراقية، يبدو أن الغلاة عطلوا الشريعة ولم يبالوا بكثير من قواعد ما وشعائرها. سمحت الفوضى الدينية - جوانياً وبرائياً - بهياج الطموح الديني والسياسي، وكان شغب الغلاة سبباً رئيساً لاندلاع الثورات الشعبية ضد الحكم.

بالمعنى البراني، كان معظم الإيرانيين من السنة على فقه المذهبين الشافعي والحنفي. تزامن صعود التصوف عامة، والغلو خاصة، مع تدهور في البرانية الدينية الأرثوذكسية، مع أن أتباع بعض لطرق الصوفية مثل أهل الفتوة وأهل الأخوة حاولوا المحافظة على عقائدهم السنية والاهتمام بالبعدين الجواني والبراني لدينهم. خلال هذه الفترة، تطور انتشار الإمامي الأرثوذكسي عالياً خارج إيران كما أسلمنا، أحياناً، عاود [مذهب الإمامية] الدخول إلى إيران على يد فقهاء مسميين ممن حاولوا نشر عقائدهم عند عدد من الحكام. بخلاف ذلك، أثر تشيع

(١) [لم يصح المؤلف هامشاً هنا رغم وجود الترفيح] (المترجم).

الفقهاء الإمامي الأرثوذكسي بشكل ضئيل في الإيرانيين. ومع ذلك، فإن إسماعيل الفتي ومستشاريه رنوا إلى هذه الأرثوذكسية كي يهدثوا الأوجاع ويمكنوا دولتهم الناشئة. ونتحول الآن إلى قدوم هذه الأرثوذكسية الجديدة وتفاعلها مع التيارات الدينية السائدة أصلاً في إيران.



### **الفصل الثالث**

**ترسيخ السلطة الصفوية  
ونهبوس البرانية الإمامية**



## المدخل

كانت العناية التي أبدتها الشيخ صفي في تأسيس فرقة  
مختلفة جداً عن سائر المومنين تدبيراً بديعاً لمنع الناس من  
الثورة بسبب تحريشات الأتراك والبنار والهنود، وهم كل  
جيرانهم<sup>(١)</sup>.

رغم أن سانشون Sanson مخطئ في نسبة تمكين مذهب الإمامية  
في إيران إلى الشيخ صفي، فإن ملاحظته أن تمكينه كان حيلة سياسية  
مكتشوفة هي ملاحظة ذكية. كما أشير إليه سابقاً، كان الشاه إسماعيل  
ومستشاروه جاهلين بالفقه الإمامي عندما تبنا مذهب الإمامية ديناً  
جديداً للدولة. إسماعيل نفسه كان متحياً إلى الغلو ذاته الذي هتفه  
جده الجنيد. هذا التوجه منعكس في شعر إسماعيل والذي كتبه تحت  
الاسم المستعار خطائي. مثلاً:

إني رب ورت

أيها الأسمى تعال

أنت لخال فانظر

---

(١) Nicolas Sanson, *The Present State of Persia* (Paris, 1695), p. 128.

الحق عياناً لا يزال  
إني المطلق من يذكره  
أهل المقال<sup>(١)</sup>.

وبلاحظ تاجر بندقي Venetian كان مقيماً في إيران آنذاك أن أتبع  
إسماعيل كانوا يعتقدونه خالداً: نسي اسم الله ولم يذكر إلا سم  
إسماعيل، كما كان الحاكم الجديد يرى نبياً وإلهاً diety في الوقت  
حينه<sup>(٢)</sup>.

بناء على ولاء الصفويين الروحي للأئمة الإثني عشر، بدأ مطلقاً  
جداً أن يبنى إسماعيل ومستشاروه شكلاً من أشكال البرانية الإسلامية  
مع الحفاظ على موقفهم العلوي الهوى؛ مع أنه ليس واضحاً إذا كانوا  
على علم بتعدد الثقة بين غلوهم وبين أرثوذكسية مذهب الإمامية الذي  
كانوا على وشك تبنيه. لكن ما أدركوه هو التالي: مهما كان نوع  
عقائده، امتلك مذهب الإمامية الأرثوذكسي إطاراً فكرياً محدداً وحبكة  
عقائد مفصلة يمكن بسهولة نسبية ازدهارها في شكل الحكومة التي  
ينوي الصفويون إنشائها. كان اعتناق مذهب الإمامية سابقاً من قبل  
سلالات شيعية الهوى وغير أرثوذكسية كالسرمدارية - وإلى حد ما  
الإيلخانية - دليلاً على أن عقائد الأرثوذكسية الإمامية ممكنة التبنّي

(١) انظر

Vladimir Minorsky, 'The Poetry of Shah Isma'il I' in *ASOAS*, vol. 10 (1942),  
p. 1047a.

حول تبجيل إنشاء إسماعيل، انظر:

Brika Glazov, 'Schah Isma'il, ein Mahdi der Anadolischen Turkmenen?' in *ZDMG*  
121 (1971), pp. 61-9

The Hakluyt Society, *Travels of Venetians in Persia* (London, 1873), p. 206. (٢)

بسهولة من نظام سياسي كهذا، وإن ليس كلازمة منطقية من توجه النظام الديني بقدر كونها أداة للاستقرار والمأسسة. فمتى نجحت «الثورة» الصفوية سيصبح ضرورياً كبخ أهم عناصر نجاحها - وهم القزلباش المتعصبون القوضيون - وتأسيس حكومة مركزية قوية إذ ما أراد الصفويون الحفاظ على ملكهم وتوسعته. تملت الأرثوذكسية الإمامية الأثر المهدئ المطلوب، وكان نشرها القوي أمراً حيوياً إذ ما أريدت الأحادية المذهبية في إيران، وهي التي كانت حاسمة في احتفاظ الصفويين بالسلطة. زد عليه، فإن تبني فقه الإمامية، كما لاحظ سانسون Sanison، سيعزل إيران بشدة عن جيرانها السنة - العثمانيين غرباً والأوزبك شرقاً - وبذا يتوجد وهي أقوى بالهوية القومية، بالتالي، فكما اعتنق أجداد إسماعيل الغلو للوصول إلى السلطة، فإنه ومستشاريه سيستمعلون مذهب الإمامية الأرثوذكسي للحفاظ عليها.

هكذا، يجب النظر إلى تبني إسماعيل مذهب الإمامية على أنه عمل سياسي سائر أكثر منه رغبة في نشر المذهب بذاته. ينظر مؤلف سرود العارفين إلى تأسيس الدولة الصفوية في ضوء نموذج امكة - المدينة المعالج سابقاً. فهو يظهر أن تأسيس محمد للمجتمع الإسلامي في المدينة هو لازمة منطقية من ثلاثة عشر عاملاً أمضاهما في مكة لبناء أساس الإيمان، الذي يخدم الجهاز التشريعي للإسلام لاحقاً بدونه. كلمات يوسف خليفة بالاعتباس كاملة، لأنها تساعد على رؤية الظاهرة الصفوية من حيث ثنائية الجواني - البراني:

إن الفكرة القائلة بإمكانية وجود المدينة [المنورة] دون مكة هي دسيسة شيطانية! فبدون إيمان حقيقي متجذر، يكون تطبيق قوانين الفقه الإسلامية هو حتماً مجرد وسيلة



أخرى لتقييد الجماهير... إن كل التاريخ الإسلامي منذ وفاة محمد هو قصة واحدة متواصلة من قُرُصِ دين الفقهاء القشري تحت رعاية الطغاة؛ أما الإيمان الحقيقي، الذي يعبر عنه في الإسلام عفوياً وتلقائياً، فقد أزيح جانباً، أو حتى قُمِعَ بعنف.. بالنسبة للمصفويين، فهم لم يقيموا سلطتهم على أساس من الإيمان الحقيقي ولا على الإسلام، لذا لم يكن أمامهم من خيار إلا النظر إلى خارج إيران بحثاً عن لديهم، إلى فقهاء سوريا والبحرين، الذين سرعان ما أغرقوا لبلاد بمعتقدات أجنبية تماماً عن الغالبية الساحقة من الشعب الإيراني<sup>(١)</sup>.

بناء على طرحات إسماعيل السياسية وغلوه الديني السابق فإنه من المستبعد جداً أن يكون قد أضمر أي فكرة عن «خلق مدينة [منورة]» في إيران. وقد نجح يوسف في إيران أن تبني مذهب الإمامية قد لهم على أنه أسلوب لفرض الأحادية المذهبية لأهداف سياسية، كما أنه يجزم بأن مذهب الإمامية الأرثوذكسي كان محمولا سلبياً، إن لم يكن مطلقاً، في إيران. الأهم من ذلك هو نقده اللاذع له الفقهاء، الذين يصف طرحهم ما أسماه «إسلام بدون الله»<sup>(٢)</sup> بأنه «إهانة لذات الأمة الذين روجوا باسمهم لعقائدهم»<sup>(٣)</sup>. إن وصف دين الفقهاء بأنه «إسلام بدون الله» يشير إلى أن العقيدة المستوردة حديثاً كانت شبه برائية حصراً. كما ينطوي التلميح إلى غربة مذهب الإمامية عن الشعب

(١) برسمي، سرود المادون، ص ٦.

(٢) م ن

(٣) م ن، ص ٧.

الإيراني على إشارة إلى رواج اللابرانية nonexternalism وإلى أن هذه اللابرانية قد أزيحت جانباً بعد وصول البرانيين إلى السلطة.

يبدو الادعاء بأن البرانية في ذاتها كانت دخيلة على إيران تسيطاً مُخِلّاً، وذلك إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن التسنن كان مذهب الغالبية في إيران قبل إسماعيل، وأن الفقه السني كان منتشرأ على يد الفقهاء الشافعية والحنفية. ويبدو الرأي القائل بأن البرانية الشيعية هي التي كانت دخيلة على إيران أقرب إلى الصواب. أما كون المذهب الجديد قد احتيج في فرضه إلى كثير من القوة الوحشية، فإنه لا يعكس الاختلاف بين طبعتي البرانيتين الشيعية والسنية، وهو [اختلاف] ضئيل، بقدر ما يعكس الاختلاف الأساسي في المبشرين العقديين للإسلام السني والإسلام الشيعي، واللذين [المنبئين] بُنيت عليهما المنظورتان لبرانيتان. فلو كانت أصول الدين التي حملها الفقهاء الوافدون متسقة مع تلك التي تؤمن بها غالبية الإيرانيين لكان التحول إلى مذهب الإمامية عبارة عن تغيير في المذهب لا يعدو التغيير من الحنفية إلى الشافعية أو العكس. ولكن ما حصل في إيران واقعاً هو تغيير كامل في الوجهة الدينية قادة الفقهاء الإماميون البرانيون، الذين كانت منزلتهم كعلماء دين أكثر تأثيراً بما لا يقاس من نظراتهم الستة في الصعيدين الاجتماعي والثقافي. وسوف نبحت تالياً في تطور دور فقهاء الإمامية.

### فقهاء الإمامية: الأوصياء على البرانية

كم أسفنا، فإن اكتساب العلوم العقلية ونشرها من قبل العلماء المسلمين قد وق اهتمامهم بالجوانب، لنا ولدت ثنائية لعلوم العقلية

والعلوم العقلية. وأدى استغراق أكثر العلماء المسلمين في ظواهر الدين إلى إهمال غير مقصود لأصوله مما أدى إلى خلق هوة بين الساحتين «الجوانية» و«البرانية» من الدين الإسلامي. صارت معرفة النفس ومعرفة الله مختصين بالطرق الصوفية والعرفاء المنفردين الذين كانوا غالباً شاطئين خارج «الأرثوذكسية» المعترف بها، وهي المتمثلة بمجموعة العلماء والمدرسين والوعاظ الذين اعتبروا أنفسهم مسؤولين عن نشر الدعوة revelation الإسلامية كما فهموها.

سيطرت البرنية دائماً على المؤسسات التعليمية الإسلامية الرسمية (المدرسة)، ومع أن أحداً من العلماء البرانيين لم يكن قادراً على التنكر لأهمية الإيمان، فإن حصة الأسد من اهتمام العلماء المسلمين ذهبت درما إلى معرفة أوامر الله العملية: حتى إن مصطلح العلم، وهو ما يدل أصلاً على معرفة الإنسان ربه، أصبح يسمي الدراسة المنهجية للمعوم النقلي. وقد استحوذت الهوة بين الجوانية والبرانية - وبالأخص اغتصاب الفقهاء البرانيين لمصطلح العلماء - على اهتمام العلماء السنة وحصولاً الغزالي، الذي سعى أساساً إلى إعادة تعريف كلمة العلم وإس التوفيق بين العقل والنقل، بين الجوانية والبرانية واستطراداً بين الإيمان والإسلام. وتغمت جهود الغزالي في تحقيق ما قد يرى إعادة دمج طليقة للجوانية في الأرثوذكسية السنية: هذا التصوف، وهو السبيل الرئيس للتعاليم الجوانية، أكثر مقبولة لدى الفقهاء السنة، كما أدت الطرق الصوفية المنظمة إلى ظهور مؤسسة دينية توازي مؤسسة الأرثوذكسية البرانية. ورغم أن هذا أدى إلى تعميق الهوة بين الجواني والبراني على المدى البعيد، إلا أنه خلق مناخاً مناسباً للتعايش النسبي بين الاتجاهين. ومما لا شك فيه أن انتماء أكثر

الطرق الصوفية قبل القرن ٩هـ / ١٥م إلى المذهب السني قد أسهم في هذه التسوية.

تبرز صورة مختلفة تماماً في حالة مذهب الإمامية. فقد اتجه جمهور علماء الإمامية إلى العلوم العقلية، ومن كل أبعاد الظاهرة الدينية الإمامية، فإن دين الفقهاء المقتن هو الذي هيمن من حيث الاحترام والتأثير اللذان حظي بهما. بهذا المعنى فإنه من السهل التمييز بين الفقهاء الشيعة ونظرائهم السنة.

ولكن النظر إلى سيطرة الفقهاء في العالم الشيعي من حيث ثنائية الجواني/البراني السائدة في العالم السني هو تبسيط محلٌ وهدح. ذلك مرده إلى أن أصول الإيمان في مذهب الإمامية تحوي عناصر مرفوضة في السنة، أهم هذه العناصر هو بالطبع قيادة - أي إمامة - الأئمة الإثني عشر، وهي حجر الزاوية في المذهب بشكل عام. وقد بلغ من مركزية مفهوم الإمامة وشدة حضوره في مؤلفات الشيعة وكتاباتهم أن تطورت حياتهم الروحية بشكل مختلف عما لدى السنة؛ فليتب وجد السنة سبيلهم الرئيس إلى الجوانية في الأشكال الصوفية من العبادة، فإن الإمامية وجدوا سبيلهم الخاص لتعويض عن النقص الروحي في الدين المقتن، وهو عقيدة الإمامة وما يستتبعها من طقوس وممارسات *the cult of the Imam*. ورغم اشتراك السنة والشيعة في ثلاثة من أصول الدين، فإن التركيز الطائفي عند الإمامية على أهمية الإمامة بشير السؤل عما إذا كانت الجوانية هي نفسها عند السنة والشيعة، وإن لم تكن، قيم؟ وسوف يجاب عن هذا السؤال مرراً. قد يعكس طعين البرانية في الدوائر العلمية الإمامية، كما في العالم الإسلامي أجمع، لحيل الجارب للمسلم العادي إلى الأعمال الظاهرة أكثر منه إلى معرفة النفس

والإيمان الداخلي الاستبطاني introspective، وهي حقيقة رأينا أن القرآن وكثير من العلماء المسلمين يقرّون بها. ولكن في لعالم الشيعي، فإن ما أعطى الانكباب على الرائية زخماً أكبر هو المنزلة الفعلية للفقيه في نظر مؤسسي الإمامية، لأن دوره أهم بكثير من دور نظيره في العالم السني.

### تطور دور الفقيه الإمامي

بشكل عام، يمكن القول إن مذهب الإمامية لا يختلف فقهيّاً عن مذاهب الفقه السنية الأربعة أكثر مما تختلف فيما بينها. وليس الاختلاف الرئيس قائماً في المحتوى، وإنما هو في الأصل: فرغم أن كليهما يؤمن بالقرآن والسنة كمصادر العادة والتشريع الأساسية، يمتاز الإمامية بأن أحاديثهم تعتمد عادة على أقوال أحد الأئمة أو أفعاله.

قبل «غيبة»<sup>(١)</sup> الإمام الثاني عشر المهدي [الكبرى] في ٣٢٩هـ/ ٩٤١م، كان أهمّ الأحوال عند الإمامية هو جمع أحاديث الأئمة ونشرها، ولذا كان العلماء الأوائل كالكليني وابن بابويه من المحدثين، أي روة الأحاديث. لكنّ غيبة المهدي تركت فراغاً خطيراً في لقيادة الشيعية. وبخلاف السنة الذين نظروا إلى الخليفة على أنه وليّ الأمر رمزياً حتى عندما كان عاجزاً من الساحة السياسية، فإن الشيعة ما كان لهم زعيم زمني earthly يعتمدون عليه. كان قائدهم الحقيقي، الإمام

(١) في الفصل الخامس، سيجري دراسة مسألة حياة الإمام الشيعي الثاني عشر. من أجل بحث أكثر تفصيلاً، انظر:

Jassem M. Husain, *The Occultation of the Twelfth Imam* (London, Muhammadi Trust, 1982) and Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism* (Albany: State University of New York Press, 1981).

«الغائب»، محتجباً؛ وكلما طال غيابه كلما شعرت الطائفة أنها بحاجة إلى قائد لبدرأ عنها خطر التفكك. وقد أخذ المحدثون القيادة على عاتقهم، معتمدين على أحاديث تحدد وظائفهم في غيبته، يقال إنها صدرت عن المهدي في «غيبته الصغرى». أحد هذه الأحاديث - في شكل توقيع صادر من الإمام الغائب عبر أحد السفراء - يحث الجماعة الإمامية أن «ارجعوا فيها إلى رواية أحاديثنا، فإنهم حجتني عليكم وأنا حجة لله عليهم»<sup>(١)</sup>.

كانت الأحاديث كالمذكور أعلاه بالغة الغموض عندما يتعلق الأمر بتحديد الظروف الدقيقة التي يجب فيها «الرجوع» إلى المحدثين. ولكن مع تمدد الغيبة، تغير دور المحدثين وتوصلوا مع نهاية لقرن ١٤هـ/ ١١م إلى إقناع عموم الإمامية بقول أحكام كبار العلماء على أنها تراقب فعلية من لإمام الثاني عشر<sup>(٢)</sup>. وقد نشأ الفقهاء من المحدثين لمجرد تناول غيبته. قبل غيبة الإمام، كان فقهاء الإمامية يستشيرونه - إما مباشرة أو عبر وكلائه - في مسائل الفقه؛ كان دورهم الرئيس هو رواية الأحاديث واستمروا عليه في سنوات الغيبة المبكرة<sup>(٣)</sup>. وقد منع أوائل المحدثين محاولات الوصول إلى الأحكام عن طريق العقل، ولكن الغيبة غير منظورة النهاية للمهدي اضطرت علماء الإمامية إلى تقديم أدلة عقلية على وجود إمامهم - وهو ما أصبح موضوعاً لجدل

(١) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، تحقيق الشيخ محمد الراري، دار حيد، التراث العربي، بيروت، د.ط.، د.ت.، ج ١٢ ص ٨٧.

(٢) الشيخ الصدوق، محمد بن علي؛ كمال الدين وتعلم النعمة، صحبه وحق عليه علي أكبر العنبري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، د.ط.، ١٤٠٥هـ، ص ٨١.

(٣) م. ب.، ص ١٠، انظر أيضاً: الطوسي، محمد بن الحسن؛ الفهرست، مشهد، ١٩٧٢، ص ٢٦٨ و ٣٦٣.

مستمر . وهكذا استحال الرجال الذين كانوا مجرد محدثين إلى متكلمين.

يمكن تلمس التغير في دور العالم الإمامي عند الشيخ المفيد فبينما كانت مؤلفات الإمامية الأوائل مثل الكليني مجرد مجاميع حديثة، كانت عامة أعمال المفيد بحوثاً في إثبات الإمامة وعلى وجه أخص غيبة الإمام الثاني عشر. ومع مرور الزمن، ظهرت أوضاع جديدة محتاجة إلى تطبيق الشريعة، وبما إن التواصل مع الإمام لثاني عشر كان قد انقطع، كان على أحدهم أن يتصدى لمسألة الغيبة. هكذا تصدى العلماء الإماميون للإجتهااد، ووسّعوا دوزهم ليجيبوا عن المسائل الشرعية مما جعلهم يسدون الفراغ الناشئ عن غيبة الإمام. كان الشيخ المفيد في الحقيقة أول مجتهد إمامي، مع أن الطوسي هو الذي أعطى دور المجتهد شكلاً محدداً.

وقد حددت وظائف الإمام الرئيسة فكانت: ولاية الجهاد، وتنفيذ الأحكام، وإقامة الحدود، وقسمة الفيء، وإمامة صلاة الجمعة وتلقي الضرائب الدينية المسماة الزكاة والخمس. ومع تطور دور العالم الإمامي من المحدث إلى الفقيه/المجتهد، بدأت وظائف الإمام التشريعية تدخل في نطاق مسؤولية الفقهاء. فعلى سبيل المثال، رفض علماء الإمامية في الأيام الأولى للغيبة أن يتحلوا سلطة لهم على سهم الإمام من الخمس، مفضلين عوضاً عن ذلك أن يحفظوه حتى ظهور الإمام. وكان النصف الآخر، سهم السادة، يوزع على ذرية النبي من قبل كل فرد مكلف. لكن منذ زمن الشيخ المفيد، بدأ الفقهاء بتحويل أنفسهم اسلطة على سهم السادة، وخطا المحقق الحلي (ت. ٦٧٦هـ/ ٧٨ - ١٢٧٧م) خطوة أخرى عندما أباح لنفسه، بصفته فقيهاً، التصرف في سهم الإمام إلى جانب سهم السادة. كما وسع الحلي دور الفقيه

ليشمل إقامة الحدود (من قبل الفقهاء أنفسهم وليس السلطة الزمنية). أما بالنسبة لـ صلاة الجمعة، فإن مسألة وجوب إقامتها أو عدمه في عيبة الإمام هي مسألة قديمة وشائكة، متعلقة - كما سأشير إليه لاحقاً - بمسألة السلطة الزمنية وشرعية الحكم. يكفي هنا القول إن سلطة الفقهاء تأسست عند الإمامية بسرعة جعلت من الفقيه قادراً، ابتداءً من زمن شيخ الطائفة، على إقامة صلاة الجمعة في غياب الإمام أو النائب الخاص عنه<sup>(١)</sup>. كان المحقق الكركي (ت. ٩٤٠هـ/٣٤ - ١٥٣٣م) هو أول الفقهاء الذين رأوا في الفقيه نائباً عاماً للمهدي، رغم أنه حصر تطبيقه لهذا الطرح في إمامة صلاة الجمعة<sup>(٢)</sup>. وقد وصل مفهوم النائب العام إلى نهاياته المنطقية على يد الشهيد الثاني (ت. ٩٦٦هـ/٩ - ١٥٥٨م) الذي ضمّه ليشمل كل وظائف الإمام الخائب وامتياراته الدينية<sup>(٣)</sup>. هكذا أصبحت سلطة الفقهاء الشرعية انعكاساً مباشراً لسلطة الإمام نفسه. وأصبح من الواجب دفع الضرائب الدينية مباشرة إلى الفقهاء بصفتهم ثقة الإمام كي يوزعوها، وصار من يوزعها بنفسه يُعتبر خيراً مثاب من الله على ذلك. كما وضع الشهيد الثاني نطاق مستحقي الزكاة ليشمل الطلاب والفقهاء فأصبحوا قادرين على امتلاك المال كشفاة الإمام وعلى صرفه لأنفسهم ولحلفاء طلابهم. حتى في الجهاد الدفاعي، عين الشهيد الثاني أدواراً على الفقهاء القيام بها<sup>(٤)</sup>.

(١) Norman Calder, *The Structure of Authority in Imami Shi'a Jurisprudence* (Unpublished Ph.D. thesis, SOAS, University of London, 1980), pp. 73-74.

(٢) Ibid., pp. 163-165.

(٣) Ibid., pp. 84-5, 112, 125-6 and 147-51.

(٤) Calder, *The Structure of Authority*, p. 157.



وعليه، فوصولاً إلى زمن الشهيد الثاني، أرسى الفقهاء تدريجياً الأسس النظرية لسلطنتهم، متطورين من مجرد رواية للأحاديث إلى نواب عاتين للمهدي وقائمين بوظائفه الشرعية في غيابه.

### البرانيون الوافدون: من جبل عامل إلى أصفهان<sup>(١)</sup>

كما رأينا سابقاً، انتقل مركز التدريس الإمامي الأرثوذكسي منذ منتصف القرن السادس/ ١٢م من قم وبغداد والنجف إلى بقاع خارج إيران تماماً. كانت الحلة مركزاً إمامياً مهماً منذ تأسيسها عام ١٩٥ هـ/ ١٢٠١م. وقد نبأت الصدارة بعد قرن وبقيت كذلك حتى نهاية القرن ٨هـ/ ١٤م. كما وجدت تجمعات إمامية خلال هذه لفترة في البحرين والأحساء والمنطقة المعروفة بجبل عامل، وهي منطقة الهضبة الواقعة شرقي صيدا وصور في جنوب لبنان.

لا يُعرف الكثير عن علماء جبل عامل قبل القرن ٦هـ/ ١٢م، ولكن الصورة تتضح بعد ذلك. في بعض القرى والبلدات، كان هناك قلة من علماء الإمامية الذين توافلوا الحديث كاهراً عن كاهن، مشككين هذهلات علمية من المتخصصين في الفقه والحديث، ومجتذبين الراهبين في الدراسة المنظمة من مناطق أخرى. ولا يبدو أنه كان ثمة مدارس كبرى لها أوقافها؛ بل كان النشاط العلمي يأخذ شكل حلقات صغيرة لتدأرس العموم العقلية، وكان العلماء يبتنون علائق حميمة هم

---

(١) للاطلاع بشكل أكثر تفصيلاً على دور الفقهاء اللبانيين في تلك المرحلة، يحسن الرجوع

إلى:  
القروبي، جودت: تاريخ المؤسسة الفقهية الشيعية، بيروت، دار الرائد، ٢٠٠٥،  
ص ١٥٧-٢٤٠ وهي دراسة تقدم نظرة معاصرة لرأي المؤلف وأقرب إلى آراء المؤسسة  
الشيعية، [لمترجم].

التصاهر<sup>(١)</sup>. وقد استوطنت بعض أهم هذه العائلات وأبعدها اثراً بلدات صغيرة على الطريق التجاري إلى دمشق. كانت مشغرة - وهي مسقط رأس الحر العاملي، أحد أبرز وجوه الإمامية العلمية في أواخر العصر الصفوي - وجزين واقعتين على الطريق من دمشق إلى صيدا، وكانت مشغرة تجاور أيضاً طريقاً يتجه جنوباً إلى الجليل. وتقع كرك نوح، مسقط رأس الشيخ هلي الكركي وهو أول علماء الإمامية الكبار المهاجرين إلى إيران الصفوية، في سهل البقاع على واحد من الطريقين الرئيسيين بين دمشق وبيروت. بيد أن المراكز العلمية الأخرى كجباع وميس الجبل كانت واقعة على طرق فرعية، وأشبه بالقرى منها بالمدن<sup>(٢)</sup>.

أسهم بُعد المنطقة عن مراكز السلطة الرئيسة وشظف هيشها وشح مواردها في إقصائها عن نظر حكام المدن الكبرى. بعيداً عن التهديد، تم حفظ التراث الإمامي، كما أمكن له الازدهار مجتذباً العلماء الإماميين الآخرين من أنحاء سوريا. ويرى محسن الأمين لعامي أن علماء إماميين من دمشق وحتى حلب ربما استوطنوا هناك، كما يشير إلى أن أول مشاهير العلماء في المنطقة، محمد بن مكّي المعروف بالشهيد الأول (ت. ٧٨٦هـ/ ٤ - ١٣٨٥م)، لم يحصل على الإجازة من العلماء المحليين ولكنه قصد العراق وبلاداً أخرى للدراسة<sup>(٣)</sup>.

(١) الأمين، محسن. خطط جبل عامل، حقه وأخرجه حسن الأمين، دار المحجة بيهاء ودار رسول الأكرم، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ١٦١.

(٢) M. Gaudelroy-Demombynes, *La Syrie à l'époque des Mamelouks* (Paris, 1923), pp. 70, 74 and 246, and J. Sourdel-Thomine, "Inscriptions arabes de Kerek Nuh in *Bulletin d'Études Orientales* 13 (1941-51), pp. 71-84.

(٣) خطط جبل عامل، ص ٦٩.

ولعل من أسباب بقاء العقيدة الإمامية في المنطقة هو التسامح النسبي والتفاهم الذي حصل بين العلماء من الإمامية والسنة آنذاك. كانت إمكانية المواجهة حاضرة أبداً، ولكن المجموعتين استطعتا لتعلم والانتفاع من بعضهما البعض. درس «الشهيد الأول»، وهو من جرب، على علماء ليس من الشيعة فقط، ولكن من السنة أيضاً في مكة والمدينة وبعده دمشق والخليل. وكان عمله الرئيس هو توضيح طرق الاستنباط وقواعده في ضوء ما تعلمه من كلا التفسيرات الإمامية والسنية له أصول الفقه، مؤكداً على أن الفقهاء الأكفاء مكلفون بتبليغ الحكم الشرعي وأن على الناس اللجوء إليهم وليس إلى لقطة المعبين من حكام الجور. ربما كان هذا التأكيد على دور العالم<sup>(١)</sup> انعكاساً لوضع الإمامية في سوريا في ذلك الوقت، حيث كانوا مستبعدين عن مراكز القوة. كان الشهيد الأول يزور دمشق بانتظام ويعلم هناك، وثمة دليل قوي على تضيق الشاطئ الإمامي يتمثل في اضطراره إلى تدريس المعتقدات الإمامية سرّاً، وذلك لضرورة التغطية. رغم حيلته، فقد سجنه حاكم دمشق بناء على تهمة من أعدائه، وفي نهاية الأمر أعدمه<sup>(٢)</sup>.

تحذر الشهيد الثاني، زين الدين بن مور الدين العاملي (ت. ٩٦٦هـ/ ٨٠٠-١٥٥٩م) من أسرة علمية في جبّاع. كان أبوه وأحد دواعي جميعاً من المحدثين. درس زين الدين على والده في جبّاع، ثم في ميس [الجبل] ثم في كرك بروج. ثم ذهب إلى دمشق ومنها إلى القاهرة

(١) هنا نذكر [كنهه] العالم على «المشتغل بالعلم» إجمالاً أي بالمعنى غير بقرآني بالكلمة.

(٢) من أجل تفاصيل عن حياة الشهيد الأول، انظر الأندلسي الأصمعي، «سير عبد الله»

رياسة العلماء وحياتهم الفضلاء، قم، ١٤٠١هـ/ ٨٠-١٩٨١م، ج ٥ ص ١٨٥-١٩١

وأَمْضَى فترة في الدراسة على علماء السنة. وكان مثقفاً في المذهب السني الأربعة، وقد دَرَسَهَا إضافة إلى الفقه الإمامي الذي يتبعه. ويَزْعَم أنه كان أول المتأخرين من علماء الإمامية في كتابته الممنهجة حول رواية الأحاديث، مستقياً مصطلحات وأساليب من مصادر شيعية وسنية على حد سواء. كان علماء الإمامية قبل الصفويين على تناعم مع نظراتهم السنة إلى حد ما، وكان هناك القليل نسبياً من النزاع الطائفي الذي ستمر ما إن وجد الإمامية موطئ قدم لهم في إيران الصفوية<sup>(١)</sup>. تُظهر دراسة مؤلفات الشهيد الأول والثاني أن جُلَّ نتاجهم كان برائياً، وهذا ما كان يميز - إلى حد كبير - علماء الإمامية في جبل عامل والمنطق النائية إجمالاً. في الحقيقة، كان الإمامي الجواني في ذلك الزمان استثناءً، وكان المصدر الذي سيعتمده النظام الصفوي الناشئ لتأسيس الدين الجديد للدولة برائياً بشكل كامل تقريباً. وكما يُظهر قاسوس التراجم رياض العلماء، الذي سنعينه لاحقاً، فإن البرانية ظلت لسمة الغلبة على النتاج العلمي الإمامي حتى نهاية العصر الصفوي، وبالفعل لص الصعب تجاهل الانطباع بأن الإمامية الأرثوذكسية كانت ولا تزال مولعة بالعلوم العقلية الفرعية أكثر من أي شيء آخر.

### الشيخ والشاه: الكركي وإسماعيل

أبرزُ فقهاء الإمامية وأهمهم تاريخياً في العصر الصفوي الأول هو الشيخ علي الكركي العاملي (ت. ٩٤٠ هـ / ٣٣ - ١٥٣٤ م)، الذي دعاه الشاه إسماعيل إلى إيران من أجل نشر مذهب الإمامية. انتقل الشيخ الكركي من جبل عامل إلى عراق العرب عَقِبَ تمكن الشاه إسماعيل

(١) م. ج. ١، ج ٢ ص ٣٦٥-٣٨٦.

ويقال إنه وفد عليه في أصفهان مريعاً وذلك في حدود ٩١٠ هـ/ ١٥٠٥ م.<sup>(١)</sup> مثل [لشهيدين] ابن مكي وزين الدين، كان الكركي برزياً وتناول في مؤلفاته أكثر الموضوعات في مجال الفروع. وتشكل لمباحث لمتعلقة بالأعمال الإسلامية، لظاهرة جوهر مؤلفاته، من أمثال الطهارة والحج والرضاع والجنائز والعقود والدهاء والتعقيبات ومسائل أخرى متعلقة بها، بينما لا تحتل مسائل الإيمان ومعرفة النفس ومعرفة الله أي مكان في مجموعة مؤلفاته<sup>(٢)</sup>. لذا يمكن اعتبار الكركي لأب المؤسس للبرانية الإمامية في إيران الصفوية وأول علماء الإمامية الذين نشروا لمذهب على هذا النطاق الواسع. فزغ الكركي، يران طولا وعرضاً وهو يبرز محاسن التشيع الإمامي ويعين إمام الصلاة في كل بلدة ومدينة من أجل تعليم الناس المذهب الجديد. وقد بلغ عدو شأن الكركي مبلغاً جعل عالماً سنياً يظن أن الكركي هو مؤسس مذهب الإمامية أصلاً<sup>(٣)</sup>.

من السهل فهم ملائمة الإمامية الأرثوذكسية لأهداف الحكام الجدد، إذا ما نظرنا إلى الميول الدينية للعلماء من أمثال الكركي. لقد اعتمد توطيد لسلطة الصفوية على قدرة الحكام الجديد على استئصال كل مكانين استقارمة المحتملة، من هذه العوائق وجود أحد أهم العناصر التي أنجحت لصوميس، وهم القزلباش؛ إذ إن غلؤ القزلباش سيتحول

(١) انظر

*Anonymous History of Shah Isma'il* (British Library Ms. Or 3248 [Rosa Anononous]), p.113a.

(٢) من أجل لائحة بمؤلفات الشيخ الكركي، انظر: الأفندي، رياض العلماء، ج ٣ ص ٤١١-١٦٠

(٣) دانش بزو، فهرست، ج ٣ ص ١٠٩٨.

إلى عبء أكثر منه عوناً متى ما تم إخضاع إيران بالكامل لأنه سيفقد فائدته لسياسية. ولا يقل خطراً بالنسبة للشاه إسماعيل العائق المردوج المكوّن من التسنن والتصوف بأشكاله المختلفة، والذين يلتزم جمهور الشعب بهما.

كان الترياق الطبيعي لكل هذا هو مذهب الإمامية، ورأس حربه الفقهاء. عند تلك اللحظة، لم يكن الفقهاء الإماميون البرانيون قد أظهروا أي تطلع صريح إلى السلطة السياسية ولذا لم يشكلوا خطراً على النظام الوليد. وقد تركزت السلطة الدينية أيضاً في يدي الشاه بشكر مطلقاً فليس قبل نهاية حكم إسماعيل أن شكّل الكركي نظريته التي تجعل المجتهد الإمامي «نائباً للإمام»، وهي مرحلة تُسبغ صفة دينية - لكن غير سياسية - على حاملها<sup>(١)</sup>. ومثلما تلاحظ أ.ك.س. لامبتون Lampton، «لم يتصدّ مفكرون شيعة ليفعلوا بالنظرية لشيعية ما فعله الخزالي والمارودي بالسنية»<sup>(٢)</sup>. في غياب أي روح سياسية واضحة، ما أن الفقهاء إلى القبول بالسلطة الملكية - وإن رُحِدَتْ استثناءات -<sup>(٣)</sup> وفي بعض الأحيان، تحولوا إلى أوقاد لدمارهم لصفوية بأن المموك الصفويين هم سليلو الرسول عبر الإمام السبع موسى الكاظم. وقد تمزق مُلك الصفويين بأفعالهم نسباً علوياً، وإن لم

(١) أوضح الكركي موقفه في رسالته في الحراج المشيرة للجدل - دانش يزود، فهرست، ج ٢ ص ١٩٦٤-١٩٦٥.

(٢) A.K.S. Lampton, 'Quia Custodiet Custodes' in *Studia Islamica*, vol. 6 (1956), p. 33.

(٣) ك. المقدس، الأردبيلي (ت. ١٩٩٣/١٤١٥م) والشيخ إبراهيم المصلي (كان حياً عام ١٩٤٧/١٤٠٠-١٤١١م) عالِمين صفويين كبيرين تألما بتقسيمهما عن الدولة. وأرثك الدين قالو بحرمة صلاة الجمعة في غياب الإمام هم على الأرجح ممن نظر بريبة إلى الحكم الملكي. انظر الجزء حول الانتظار في الفصل الخامس.

يعتمدوا على ذلك وحده في ترسيخ سلطتهم. يُسبغ النسب النبوي الإمامي على مدعيه جاهاً عريضاً، وهو ما تؤكد المتزلة الرفيعة لطبقة السادة في نظر العامة من السنة والشيعة. ولم تكن ظاهرة الولاء لآل علي محصورة في مذهب الإمامية. وقد أسهم ادعاء الصفويين سبباً علوياً في تيسير الأمور وإكساب السلالة مقبولة أوسع عند الشعب. لكنّ انساب النبوي لا يكفل لصاحبه أي حقوق تلفائية في الحكم لزماني، وهو ما كان الفقهاء الإماميون متنبهين له دون أدنى شك. ولا يشير تجهلهم لهذه النقطة إلى نقص عندهم في الفكر السياسي العملي فحسب، بل يكشف عن أن الفرصة الذهبية السانحة لشر مذهبهم في شكل دين جديد للدولة فاقت عندهم أي اعتبارات متعلقة بهوية الحاكم سياسياً ودينياً.

رغم إن الفقهاء والدولة كانا متوافقين بمعنى ما، فجنّي أن الكلمة لعصل كانت للدولة. وقد بلغ من حماسة الكركي للنظام لجدهد أن كتب رسالة يبيع فيها التقليد القديم به السجود أمام الملوك، وهو تقيد مُريب جداً من وجهة النظر الإسلامية التي ترى أن أعمال التذلل هذه لا تؤذي، لا به<sup>(١)</sup>. وقربل دهم الكركي الحاصل للنظام بشكل جيّد من الشاه إسماعيل وخليفته الشاه طهماسب (حكم من ١٥٢٤ - ١٥٧٦م)؛ فمن الأول حصل على راتب سنوي قدره ستمون ألف دينار لتمويل نفسه وهذابه، بينما حصل من الثاني على أراضٍ واسعة، أي سيورخالات في شكل ضيع وأراضٍ حصبة في العراق إيراده السنوي

(١) الشيرازي، ميرزا محمّد: التوائض لبتوان الروافض، مخطوطة المتحف البريطاني رقم ٧٠١٦، ص ٩٨.

سعمانة تومان<sup>(١)</sup>. وفي الواقع، فإن الكركي كتب رسالته الشهيرة في الخراج دفاعاً عن علاقته بالبلاط الصفوي ورداً على منتقديه<sup>(٢)</sup>، وفيها، إلى جانب تبنيه لشرعية النظام الصفوي، يزر ثروته الشخصية وقربه من الصفويين عبر الإحالة على من سبقوه كالسيد [الشريف] لرضي ولشريف المرتضى والخواجه نصير الدين الطوسي<sup>(٣)</sup>.

لا يمكن النظر بخفة إلى قمع التسنن في ضوء أن السواد الأعظم من السكان كانوا من السنة. أما التشهير المذهبي ritual vilification بالخلفاء «الراشدين» الأول، أبي بكر وعمر وعثمان، فقد لُزم بقوة اعتماداً على عصابات من مؤمني الإمامية المتحمسين الذين تشكلوا في كل بلدة لمراقبة دقة التزام الناس بالتوجيه الجديد المناهض للتسنن. ويقال إن الكركي نفسه شارك في السلوك الغريب لهذه اللجان الأمنية، إذ جال في لشوارع مع زمرة من الشباب وهو يجاهر بلعن الحنابلة الثلاثة الأرائل<sup>(٤)</sup>. وقد شُنع الكركي على التسنن لوق كل مبر هتللاه. ويروى أنه كانت لتهجمات الصارخة على الخلفاء الثلاثة ردود فعل في المدينة ومكة، حيث تم اتخاذ تدابير عقابية ثائرة ضد علماء الإمامية الحاشمين هناك، فكتبت مجموعة منهم رسالة احتجاج فورية إلى الكركي<sup>(٥)</sup>.

(١) الأندلي، رياض العلماء، ج ٣ ص ٤٤١.

(٢) عنوان الرسالة: «قاطعة النجاج في تحقيق حل الخراج»، أما رسالة الطبعي، فخصمه اللدود، فمرانها «الخراج الوجاج لدفع عجاج قاطعة النجاج» حول مضمونة «رحلين انصر تاريخ المؤسسة الدينية الشعبية، ص ٢٨٥-٢٩٢ [المترجم]

(٣) دانش پژوه، فهرست، ج ٣ ص ١٩٦٤.

(٤) م. ن.، ج ٣ ص ١٩٦٥.

(٥) م. ن.



مع أن التعليم الإمامي بأجمعه مضادٌ للتسنن في العمق، فإن لهجمات التي شنها فقهاء الإمامية الرانويون ضد رموز التسنن كانت غير مسبقة، وبحسب رسالة الكركي، فإن لعن الخلفاء واجباً وهي رسالة أخرى تصرّح بـ نجاسة السنة، وهي فتوى أنزلتهم في عيون الإمامية إلى درجة الكلاب والخنازير والكفار وما إليها من أشياء نجسة في الإسلام<sup>(١)(٢)</sup>.

كان لتحول الظاهري للإيرانيين سريعاً، لأنه، وكما رأيت، لم يتألف إلا من تعبير طفيف في الأذان ومن بدعة المعن. ومن الواضح أن كثيراً ممن اعتنق الإمامية ظاهراً حافظ على تسننه سرّاً، وهو ما يظهر في الدهم الذي استطاع الشاه إسماعيل الثاني (حكم ١٥٧٧ - ١٥٧٦م) حشده في محاولته إعادة تمكين التسنن ديناً رسمياً بعد حوالي سبعين عاماً<sup>(٣)</sup>. قبل الصفويين، كانت النقبة، أي، إخفاء العقيدة الحقيقية بنفرد في وجه تهديد الغالبية المعادية، تقليداً شبه مفطور على الشيعة. أما الآن، ولسخرية القدر، فقد أصبحت آلية دفاع لكثير من السنة ممن كان مبدأ التقية مريباً جداً عندهم، نظرياً على الأقل<sup>(٤)</sup>.

(١) الأندلي، وباهي العلماء، ج ٢ ص ٦٧.

(٢) ما ذكره هنا ليس دقيقاً فالرسالة ليست منسوبة للكركي بل للسيد حسين المجتهد الكركي، ولا جوارب منسوبة لمؤلفها، كما أنها ص ٨٤ وليس ٦٧. [المترجم].

(٣) عن مسألة إسماعيل الثاني والتسنن، انظر -

Iskandar Munshi, *Tarikh-i alimara-i Abbasi*, ed. By E. Yarshater, transl. by R. Savory (Boulder, Colorado, 1978), vol. 1, pp.294-330

(٤) يحكم المثور عن مثال كلاسيكي لتقليد سني علمي للممارسات الشيعة مثل التقية في ابن تيمية، تقي الدين أحمد: منهاج السنة النبوية في نقيض كلام الشيعة القسرية، القاهرة، ١٩٦٢، ج ١ ص ٤٣.

بغتة أعلنت الطريقة النعمة اللّهيّة تشيّعها، وهي التي لم تُبدِ أيّ ميول إمامية أرثوذكسية قبلاً باستثناء ولائها لآل علي؛ ودخلت في حلف طويل نسبياً مع الصّوفيّين. لكنّ طروحاتها التي ظلت لاطائفية بالمطلق وجوانية أساساً بالتوائم مع توجهها الصوفي، تلقى شكوكاً حول صدق تحولها وتشير إلى أنه كان نوعاً من النّقيّة استخدمته من أجل ضمان بقاء الطريقة في ظروف متغيرة<sup>(١)</sup>. جعل تكتيك النّقيّة التّأكيد من الانتماء الدّيني للمره مستحيلاً لأول وهلة، وكان التّفحص الدقيق لكلماته وأفعاله السبيل الأوحد لمعرفة الحقيقة. فمثلاً، عُرِفَت عائلة الدشتكي الشيرازية بعلمائها البارزين في العقود الأخيرة للتموريين وبداية عصر الصّوفيّين، ولكنها سبحت مع التيار لتحمي نفسها مع تغيّر دين الدولة. بالتالي كان صعباً التّحقق من الميول الدّينية الحقيقيّة للعائلة، وخصوصاً أنه، كما يلاحظ دانش پژوه:

كانت العائلة قد جمعت، إلى كونها من البلاء، تراثاً من العلم والثّقافة التّقليديّين، وهذا جعلهم شديدي الفخر بأنفسهم؛ ولكن عندما تغيّر الدين الرسمي، فإن ميولهم الدّينية ضعفت نتيجة لذلك<sup>(٢)</sup>.

كان البعض يظن المير جمال الدين الدشتكي الشيرازي، وهو أحد أفراد العائلة، سيّاً، بينما ظنّه البعض الآخر شيعياً<sup>(٣)</sup>. وهو في كتابه

(١) انظر

Nasrolah Pourjavady/Peter Lampton Wilson, *Kings of Love: The Poetry and History of the Ni'matullahiyya Sufi Order* (Tehran, 1978), pp. 47-9 and passim.

(٢) دانش پژوه، فهرسته، ج ٢ ص ٥٨١.

(٣) م. ن.

روضة الأحباب، المقدم إلى شير علي نوائي Nawa'i، يكييل المديح  
لعلي، ولكنه لا يهمل ذكر الخلفاء الراشدين الآخرين، وهو ما يفسره  
دانش پژوه على أنه قرينة على تنس المؤلف وتشييعه<sup>(١)</sup>. إلا أن عدم  
اقتصاره خلال وجوده في هرات على الوعظ في المسجد الجامع  
والمدرسة السلطانية المشهورة، وتجاوزهما إلى الخانقاه الإخلاصية  
بدل على نزعة جوانية أرثوذكسية سنية بشكل قاطع، وربما مع نزعة  
صوفية على الأرجح<sup>(٢)</sup>.

كثيرون كانوا غير راغبين في الالتجاء إلى النقية فأجبروا على  
المغادرة أو على البقاء وتحمل عواقب رفضهم للإذعان. أحد من  
اخترأوا مغادرة بلدهم هو المؤرخ ابن روزبهان، الذي يكتب قاتلاً:

إن فئة من أصحاب البدعة استولوا على البلاد وأشاعوا  
الرفض والابتداع بين العباد، فاضطرنى حوادث لزمان إلى  
المهاجرة عن الأوطان... حتى حططت الرحل  
بقاسان [كاشان]... حيث تكون فيها السنة والجماعة ناشية  
ولم يكن فيها من البدعة والإلحاد ناشية<sup>(٣)</sup>.

بحسب ابن روزبهان، فإن عامة أصفهان السنة لم يقبلوا بدلائق  
لصوفي<sup>(٤)</sup>. يصف أحد الإخباريين الأوروبيين الموحودين في المدينة

(١) م. ج. ٢، ج ٢، ص ٥٨٦.

(٢) م. ج. ٢.

(٣) ابن روزبهان، ويرد كلامه هنا في: الشوشتري، نور الله: إحقاق الحق، تحقيق غفاري،  
طهران، ١٣٧٦ هـ/١٩٥٧-١٩٥٨ م، ج ١، ص ٢٦-٥.

(٤) Jean Aubin 'Sah Isha'iqi et les notables de l'Iraq persan' in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 2 (1959), p. 39.

حينها بدقة تصويرية أكوام العظام المحترقة في الشوارع والساحات - وهي كل ما تبقى من خصوم الشاه الجديد، ويرى أن خمسة آلاف قتلوا<sup>(١)</sup>. في فارس، تعرضت عائلة الكازروني السنية لمؤثرة إلى مضايقات مؤذية. عموماً، كانت المجازر الجماعية للمحصول استثناء وليس قاعدة عامة، وفي معظم الأحوال يجب النظر إليها كنتيجة للرغبة في الشار وليس للتحويل الديني؛ فعلى سبيل المثال، طارد القزلباش في أفريجان كل من حارب ضد حيدر وقتلوه، وكان أكثرهم تركماناً.

خلال قمعه للصوف، وجد الشاه إسماعيل حليفاً صلياً في شخص الكركي ولفهاء الإمامية البرانيين الوافدين، الذين كانت كتابة الرسائل ضد التصوف مهمة اضطلموا بها بشغف. وقد اهتبرت كتابات الكركي الناقضة للعقائد الصوفية أن الصوفية خارجون عن الإسلام بأجمعهم - وهي مفارقة إذا ما انتقلنا إلى المبول شبه الصوفية للذهن بمولونه<sup>(٢)</sup>. واختصت الطرق السنية بأقصى المعاملة، كالقشبندي التي كانت متجذرة بشكس خاص في حراسان وأفريجان<sup>(٣)</sup>. أما جزم صاحب روضة الجنان بأن الشاه إسماعيل سحق كل الطرق الصوفية، فهو محض مبالغة، فقد استمرت النعمة اللهيّة مزدهرة كما أسلفنا، كما تم

(١) Ibid.

(٢) من أجل تفاصيل رسائل الكركي ضد الصوفية، انظر: الأفندي، رياض العلماء، ج ٣ ص ١١١

(٣) انظر

Roger Savory 'A 15th Century Propagandist at Herat' in *American Oriental Society*, Middle West Branch, Semi-centennial volume (London, 1969), pp. 196-97.

والتيهري 'روضات الجنان، ج ١ ص ٩٨-١٠٢، ٢١١-٢١٦ و ٢١٦-٢١٨.

التسامح مع طرق شيعة كالتوريخشية. وبالجملته، فليس من شئ أن  
عداء إسماعيل وكبار فقهاء للطرق الصوفية وسياسته الباعثة به هي  
أمرٌ تابعٌ لهم عليه خلفاءه.

لكر الشيخ الكركي هو من يتصدر جميع العلماء في السنوات  
الأولى للعصر الصفوي، كما إن البرانية الصارمة بل ربما التعمصبة  
لتمناصدة في مؤلفاته وأعماله هي التي سترسم مسار الإسلام في إيران  
لصعوية. ويضع صاحب رياض العلماء الشيخ الكركي إلى جانب  
العلامة الحلي والمولى حسن الكاشي في نشر مذهب الشيعة سواء،  
إذا كان [لهم] حقٌ عظيم على الناس في هدايتهم وإلقاء الدين الحق  
عليهم ودعوتهم إلى التشيع<sup>(١)</sup>.

كان بكركي أول علماء الإمامية الفاضلين بأن الفقهاء هم لنواب  
العامة للإمام المهدي «العائب». كما أفتى بوجود مجتهد مؤهل في  
الأمة من أجل تقليده من قبل العوام في مسائل الفقه التي لا يدركونها،  
وقد ذهب إلى حرمة تقليد المجتهد الميت محالفاً بذلك لشهيد  
الثاني<sup>(٢)</sup>. مهدت فتوى الكركي في هذه المسألة، والتي يبدو أن الشهيد  
الثاني اضطرَّ إلى قبولها لاحقاً، الطريق أمام فقهاء الإمامية إلى السلطة  
الدينية المطلقة على الناس، وبالتالي أمام انتصار الراية على الميول  
المنافسة لها<sup>(٣)</sup>.

(١) الأندلي، رياض العلماء، ج ١ ص ٣٠٨.

(٢) دانش پژوه، فهرست، ج ٣ ص ١٦٥٨.

(٣) م، ن، ج ٣ ص ١٦٦٤ حيث توجد تفاصيل عن رسالة الشهيد الثاني في الاجتهاد.

## حكم الشاه طهماسب: الفقهاء يتجنّبون

واصل الشاه طهماسب (حكم ١٥٢٤ - ١٥٧٦م)، خليفة لشاه إسماعيل، سياسة والده في تحويل إيران إلى مذهب الإمامية واستئصال كل مصادر الإزعاج ومراكزه المحتملة؛ وقد كان أطول الحكام الصفويين مُلكاً. بخلاف والده، لم يكن لدى الشاه طهماسب أي أوهام بالتجسد الإلهي كما اتخذ خطوات حازمة وحتى هيفة لقمع الغلو، رغم إن أتباعه من التركمان ظلوا يبجلونه على أنه الله أو لمهدي<sup>(١)</sup>. كما تعاضل الشاه طهماسب بقسوة مع الجماعات السنية التي بقيت مزدهرة حتى في المناطق الحساسة مثل قزوین<sup>(٢)</sup>. ومن مهازل الدهر أن أحد أهم وزرائه، قاضي جهان، الذي وُزر له مرتين، كان حتماً سنياً يستعمل النقية لأسباب غير خافية. كما بقيت الطرق الصوفية، خاصة تلك التي لم تترك تسننها كالفقشندية، رازحة تحت ضغط شديد<sup>(٣)</sup>.

خلال حكم طهماسب، استمر قوياً نزوحُ فقهاء الإمامية من جبل

(١) انظر:

Hakluyt Society, *A Narrative of Italian Travels to Persia in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* (London, 1873), vol. 49, part 2, p.223.

و نظر أيضاً

Jean Aubin, 'La politique religieuse des Safavides' in *Le Shi'isme Imamite* (Paris: Colloque de Strasbourg), p.239.

(٢) النصرآبادي، ميرزا محمد طاهر: تذكرة نصر آبادي، طهران، مروجي، ١٩٧٤-١٩٧٣، ص ٢٠٧-٢٠٨

(٣) من أجل عرض موجز لمصائر الفقشندية في إيران الصفوية المبكرة، انظر

Hamid Algar, 'The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of its History and Significance' in *Studia Islamica*, vol. 44 (1976), in particular p. 139.

عامل ومن خارج إيران كما استمر نمو البراتية الذي أضفاه إسماعيل والفقيه لأبرز عنده، الشيخ الكركي. وقد أعطى الفطاء الديني السميك الذي لتحف به الشاه طهمااسب زخماً إضافياً لـ الفقهاء الإمامية كلاعين مهمين على المسرح السياسي الديني في إيران الصفوية. خلال حكمه، تم بعاش الإسلام البراتي عبر إغلاق أوتار الأفيون والحداث وبيوت القمار والرذيلة، كما أمرت حاشيته بالاستغفار الجماعي، وأوجز إلى الفقهاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فوق المنابر ووهبت أموال كثيرة للعبات المقدسة ومُنِعَ خلق اللحية وغيره من الأمور<sup>(١)</sup>.

بينما يبدو عبثاً التكهن بدرجة الإيمان الحقيقية عند طهمااسب وسائر الحكام الصفويين لأسباب أوجزت في الفصل الأول، فمن لو ضح أن جميع الحكام الصفويين قاموا بأعمال إسلامية الطابع بالمعنى البراتي، ظاهرياً على الأقل. ولم يمنع امتلاء الحياة الخاصة للحكام الصفويين بالمخلعات لـ الشريعة بعض المؤرخين من وصفهم بالتقوى البالغة، وهو خلط مصطلحي confusion of terms يمكن جهلاً أساسياً بالفرق بين الإسلام والإيمان، كما يظهر ميلاً إلى إسباغ صفات التقوى والورع على كل من يقرم بإبرار ميوله الدينية<sup>(٢)</sup>. قد لا تكون برنية الفقهاء الإمامية في إيران الصفوية شجعت عمداً ممارسة نفاق لعصيدة هلناً

(١) العمري، فاضي أحمد تاريخ جهان گرا، طهران، د.ت.، ص ١٣٠٢

K. Rohrborn, *Provinzen und Zentralgewalt Persiens im 16 und 17 Jahrhundert*. Berlin, 1966. p. 70

(٢) في هذا السياق، انظر -

Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), pp. 188-91, 200.

والرذيلة سرّاً المتأصل في حمايتهم الصفويين، لكنّ إسلام الفقهاء كان بطبيعته شبه برائي بالكامل، وهم لم يشغلوا أنفسهم بشكل مفرط في أن يشرحوا لحكّامهم أي من دقائق معرفة النفس والملة. بناء عليه، ليس من الصعب أن نفهم حلة تحييد حكام مثل طهماسب، ابدي اعتمدت مرتبته في نظر الشعب على عرض ظاهري للتدين، البرانية ورجالها: بالطبع، مال أكثر الحكام الصفويين إلى الحرفية القانونية nomocentric legalism للفقهاء البرائيين.

استمر دور الشيخ الكرّمي مرّجاً رئيساً للإمامية البرانية، وهو الذي بدأ أيام إسماعيل، في عهد طهماسب ووصل إلى ذرى عبا في أيام الأولى لحكمه الطويل. كما استمرت عملية «التشيع الإثني عشري» لشعب إيران السنّي إجمالاً وأعطيت زخماً أكبر مع حث الشاه لـ الفقهاء على الوعظ. كانت التعاليم الإمامية النموذجية هي عبارة عن مديح مفرط للائمة في رسائل عُنوانت عوازه إمام أو «لائمة لإثنا عشر». وقد أمر الشاه إسماعيل والشاه طهماسب بقراءتها في المساجد وأن تكون حصراً أساسياً في خطبة الجمعة<sup>(١)</sup>.

أما عز الدين حسين بن عبد الصمد الحارثي الهمداني (ت. ٩٨٤/ ٧٧ - ١٥٧٦م)، وهو من عائلة هامة مشهورة وتلميذ لشهيد الثاني روالد بهاء الدين محمد المعروف بالشيخ البهائي (ت. ١٠٣١/ ١٦٢٢ - ١٦٢١م)، فقد دُزِعَ إيران طويلاً وعرضاً في فارس وخراسان ولعب دوراً مهماً في نشر التشيع في الأرجاء الشرقية للإمبراطورية الصفوية. وقد تولى منصب شيخ الإسلام في قزوین، عاصمة الشاه طهماسب،

(١) دانش پور، فهرست، ج ٢ ص ١١٣١٢ التنكاسي، قصص العلماء، ص ٣٧٠-٣٧١.



وفي هراة؛ ويعتبر من أوائل العلماء الذين أسهموا في دراسة مجاميع لحديث الإمامية هناك<sup>(١)</sup>. كما إنه تمتع بعلاقات ودية مع طهماسب وبلاطه، وكان وصحاً دعمه الصريح للنظام حيث اعتبر صلاة الجمعة واجبا وأم الصلاة بنفسه في خراسان<sup>(٢)</sup>. لكن الشيخ الكركي هو بلا شك أهم المؤثرين في الشاه طهماسب، وكانت أفكاره هي التي صبّت في اتجاه تقبل حكم الصفويين وإسباغ نوع من الشرعية عليه أكثر من أفكار أي شخص آخر؛ في رسالته في الخراج، يبرهن على أنه باستطاعة المسلمين دفع الخراج للحكام وإن في غياب الإمام، كما يجب عليهم التجمع لصلاة الجمعة وإن لم يوجد الإمام ليؤمهم.

تناهت هذه الفتاوى مع مصالح السلالة الحاكمة؛ وبالمقابل، أصدر الشاه طهماسب فرماتاً صادق فيها على المنصب الذي هيى الكركي نفسه فيه وهو نائب الإمام الغائب وفوض إليه مسؤولية الالتزام به الشريعة على أنها السلطة الدينية العليا في الإمبراطورية<sup>(٣)</sup>. أُرسلت نسخ من الفرمان إلى جميع المدن والبلدات الرئيسة، وأمر الناس بأثبات تعاليم الشيخ الكركي وإلا سيلقون العقاب<sup>(٤)</sup>. في أيام إسماعيل، كانت السلطان السياسية والدينية متحدتين في شخص الشاه، الذي كان حاكماً وشيخاً للطريقة الصفوية في آن معاً. لكن مع تولي الشاه طهماسب والإحساس بضرورة التخفيف من الجذور العالية للسلالة

(١) انظر الأندلي، رياض العلماء، ج ٣ ص ١٠٨-١٢١ من أجل ترجمة وافية لحياة رند الشيخ البهائي.

(٢) م. د. ص ١١٥.

(٣) نص الفرمان في رياض العلماء، ج ٣ ص ٤٥٥-٤٦٠.

(٤) دانش پژوه، فهرست، ج ٣ ص ١٩٦٤.

الحاكمة إرضاءً للأرثوذكسية الجديدة، تم نزع السلطة الدينية بأجمعها من الحاكم وتحويلها إلى المجتهد؛ وبناء على هذه الثقة الكبيرة من لغزو شبه الصوفي إلى البرانية الإمامية، كان محتوماً فصل الديني عن لسياسي، وهو ما أسس هرمية من الفقهاء القادرين على العمل والتدريس والفتيا مستقلين عن الدولة.

ينطوي فرمان طهماسب على مغزى تاريخي خطير، لأنه ينذر ببداية ما يسمى تجاوزاً حالة علماء الإمامية كسلطة مستقلة. ولكن لا يمكن الجزم بأن الفقهاء اعتزلوا كل ما يمت للسياسة بصلة. فكما أسف، كان غيب الفكر السياسي الشيعي واضحاً، ولذا كان قيام الشاه طهماسب بفصل السلطتين الدينية والسياسية - وتعزيز الفصل الخاص - ظاهرياً (بالمعايير الإسلامية) بين الدين والسياسة - كان هذا كده قد أحقق في خلق مراكز سلطة مستقلة فيما يتعلق بالحكم والسياسة. في ضوء تطورات القرن الأخير وبالدات التنظير - ولاية الفقيه من قبل آية الله الخميني، عندها محسب يمكن النظر إلى تحييد الشاه طهماسب للبرانية وإلى فصله للدين عن الدولة على أنها المراحل الجنينية للتطورات لجارية حالياً في النطاق الإمامي الديني والسياسي والاجتماعي.

### المعارضة المحلية للبرانية الإمامية: «الأرستقراطية» الإيرانية

كانت المعارضة الصريحة لإجبار الناس على التشيع، بالشكل الذي وصفه ابن روزبهان وسانسون، محدودة وقصيرة الأمد. ظاهرياً على الأقل، صارت العالوية إمامية في وقت قصير نسبياً. وقد استمرت لاعتراضات؛ سرّاً وتحت ستار التقية، على التأثير المتزايد بفقهاء الوافدين وعلى طيعة العقائد التي جلبوها معهم.

معتمداً بكثرة على كتاب جان أوبين Jean Aubin، قدم البحث الإيراني سعيد أمير أرجمند بيان الفرق في النظرة والخلفية والنتائج الفكرية بين ما يدعوه «طبقة الإكليروس» و«الجماعة الدوغمائية»، حيث تشير لسابقة إلى الوجيهاء المحليين الإكليركيين من العصر قبل الصفوي، بينما تشير اللاحقة إلى فقهاء الإمامية الوافدين إلى البلاد في العصر الصفوي. يتحدث أرجمند عن استقطاب بين هاتين المجموعتين بالنسبة لمراكز الرئيسة في المؤسسة الدينية، كما يتكلم على «صراع من أجل لهيمنة» بينهما<sup>(١)</sup>. ومع أنه من الواضح أن حقداً عظيماً نشأ بين لوجيهاء المحليين والفقهاء الوافدين، فمن غير البين إذا ما كان وصفه سنقطاتهم المحتوم «بالصراع» ممكناً. وبالرغم من أن علاقات الجماعتين ما كانت «سماً على حسل»، فإنهما تعايشتا بشكل سلمي نسبياً في العصر الصفوي. ولئن كانت السيطرة على النطاق الديني من نصيب الفقهاء - وهو ما حدث فعلاً - فإنها لم تكن ناتجة عن صراع كلي على السلطة، ولكن لأنه عند وصول الفقهاء إلى إيران، لم يكن العلماء المحليون مؤهلين أو حاذقين كفايةً لاحتلال المناصب المهمة حقاً.

ورثت الحكومة الصفوية مجموعة من المؤسسات الدينية مؤلفة أساساً من المساجد والمدارس والأوقاف، إضافة إلى منصب القاضي وشيخ الإسلام. كانت هذه تدار من قبل الدولة عبر «الصدر»، وهو أهم منصب ديني في المملكة ويكون وراثياً عادةً. كان دور الصدر لرئيس هو إدارة الأوقاف ومراقبتها وتوزيع عائداتها على العلماء

(١) Arjomand, *The Shadow of God*, p 132

والطلاب وفي أعمال البر. كما كان الصدر مخولاً بمراقبة تطبيق الشريعة كونها السلطة القضائية الأم في البلاد؛ مع أن دوره المبدئي، كما يشير أرجمند، لم يكن نشر العقائد الدينية وفرض الوحدة المذهبية، بل كان مقصوراً على النواحي الإدارية والقضائية أساساً. هكذا، كان الصدر الصفوي امتداداً واضحاً للصدر التيموري بصفته رجل الإدارة الأكبركي الأول في المملكة. كان منصب الصدر - على سبيل المثال، كان هناك عشرة مناصب منه في عهد طهماسب - موكلاً بشكل شبه دائم إلى الطبقة الأرستقراطية المحلية المثقفة، حيث كان كثيرون منها يحملون لقب السيد. هذه الجماعة التي يسميها أرجمند «الطبقة الأكبركية» كانت سبباً قبل الثورة الصفوية، وكانت خالعة غالباً في المهام الإدارية والوظائف القضائية والدينية. مع تولي الشاه إسماعيل الحكم، اعتنقت هذه المجموعة المذهب الإمامي - ظاهرياً أو غير ذلك - ثم دخلت في خدمة الحكام الصفويين.

كما يشير أرجمند، كانت الواجهة الثقافية للقادة الدينيين الإيرانيين متحررة جداً بعكس تلك الموجودة عند الفقهاء الوافدين، الذين كان اختصاصهم، قبل أي شيء، هو العلوم النقلية. لم يحصر الأكبركيون الإيرانيون أنفسهم في العلوم النقلية؛ وبالفعل، فقد كانت لهم القليل من المعرفة الممتازة بـ الفقه في كثير من الأحيان، سواء الشيعي أم السني. بدلاً منه، كانوا يفضلون الفلسفة والنحو والمنطق والرياضيات والفلك والأدب والشعر؛ وعموماً يمكن القول أنهم برعوا في العلوم العقلية أكثر من العلوم النقلية<sup>(١)</sup>.

(١) انظر: منشي، تاريخ عالم آراء، ج ١ ص ٢٢٩-٢٥٠ من أجل تراجم لكبار العلماء من السنة والشيعة في بداية العصر الصفوي.

كان الفقهاء الإمامية مختلفين عن الإكليروس الإيرانيين في نواح عدة. وبظراً لكونهم قد أمضوا قروناً في قرى صغيرة من بلاد العرب بصفاتهم لقادة لدينيين لمجتمعات إمامية أقلية، يوجهونها في شعائرها وطقوسها ويحافظون على أحاديث الأئمة وبالتالي على التشيع ذاته، فقد كان يقصدهم الخبرة الواسعة إدارياً والخلفية الثقافية والسياسية اللتان تتمتع بهما طبقة الإكليروس الإيرانيين. يخطئ أرجمند تماماً عندما يصف توجه الفقهاء الإماميين (الذين يسميهم خطأ بـ العلماء) بأنه «محض ديني»<sup>(١)</sup>. وينبع هذا الخطأ من عجزه - وهو ليس وحيداً في هذا - عن ملاحظة الفرق بين الجوانية والبرانية<sup>(٢)</sup>. كان توجه علماء الإمامية الذين وفدوا من عراق العرب وسوريا والبحرين برائياً خاصاً: كانوا متمرسين أولاً وفوق كل شيء بالعلوم النقلية كالفقه والحديث، وهذه لثاحية من الدين الإسلامي هي ما ركزوا عليه أكثر من أي شيء في مؤلفاتهم وتعليمهم. وكما يشير أرجمند، فإن العامل الجغرافي بالغ الأهمية لفهم توجه الثقافة لدى فقهاء الإمامية؛ ذلك أن سنوات العزلة النسبية، إضافة إلى الإرث الطويل من الاصطهاد كأقلية مذهبية، تساعدنا على فهم القيمة لعظمى النبي وآلها المؤمنون الشيعة في العلوم النقلية. تشكل أحاديث الأئمة مصدر حياة العقيدة الإمامية، وكان حفظ الأحاديث ونشرها هو السبيل الوحيد لحماية مذهب الإمامية في زمن الظلم. فكما أصلاً، كان علماء الإمامية الأوائل محدثين، ومن المفهوم حينها أن يكون جمع أحاديث الإمامية وتمحيصها ونشرها مهماً عاطفياً أكثر مما هو الحال في لأحاديث السنية. لكن هذا ليس هو العامل الأوحيد. فلم

Arjomand, *The Shadow of God*, p.132. (١)

ينجح أرجمنند وغيره من فارسي مذهب الإمامية في ملاحظة أهمية ثنائية الإيمان/ للإسلام، وفي إدراك أن التفوق الساحق للميول السرائية لحالصة بين علماء الإمامية هو انعكاس لطبيعة مذهب الإمامية نفسه، وليس مجرد نتيجة للظروف الجغرافية أو السياسية الاجتماعية.

بناءً على طيعة منصب الصدر وعلى خلفية أصحابه السابقين، من الجلي أن فقهاء الإمامية لم يكونوا مناسبين له؛ فمن بين عشرة أشخاص شعروا بهذا المنصب أيام الشاه طهماسب، كان واحد فقط فقيهاً إسلامياً، كان منصب شيخ الإسلام، وهو أرفع المناصب الدينية، أكثر إغراء للفقهاء الوافدين وأشد تناسباً مع إمكانياتهم؛ ولذا بدأوا باحتلال هذا المنصب في كل مدينة. كما إن معرفتهم بالمذهب الإمامي وشعائره جعلتهم أفضل المرشحين لمنصب المدرس في المدارس، وإمام الصلاة والخطيب في المساجد.

باختصار فإن الفقهاء الإماميين تكيفوا مع المجتمع الصفوي في مناصب شيخ الإسلام والمدرس والخطيب وإمام الصلاة؛ كما وجدوا أنفسهم في موقع يؤهلهم للحب دور رئيس في نشر الإمامية الأرثوذكسية بين الإيرانيين. أما الذين حازوا رتبة المجتهد وأحكموا قبضتهم على عوام الإمامية في شؤون العقائد والشعائر، فقد أصبحوا في موقع أقدر على جعل تأثيرهم ملموساً.

يمكن النظر إلى التناقض بين طبقة الإكليروس الإيرانية وأولاد الإمامية على أنه صدام في التوجهات بين الصدر والفقهاء، أو بالأحرى بين الصدر والمجتهد، ذاك أن أولى بوادر الكراهية جاءت في شكل سوء تفاهم بين النبيل الإيراني البارز المير غياث الدين منصور الدشتكي الشيرازي (ت. ٩٤٩ هـ/ ١٥٤٣ م) وبين خاتم

المجتهدين، الشيخ علي الكركي. وتشير المجادلة إلى الضيق السيوي الذي شعرت به كل جماعة تجاه الأخرى.

كان غياث الدين، وأحد ألقاه خاتم الحكماء، خبيراً في العلوم العقلية، وسوف تترك مؤلفاته أثراً ملموساً في عالم كبير هو الملا صدرا. تولى غياث الدين منصب الصلوة بالاشتراك مع المير نعمة لله المحلي، وهو تلميذ للكركي وخصم له، من سنة ٩٣٥هـ/ ٨ - ١٥٢٩م إلى سنة ٩٣٨هـ/ ٣١ - ١٥٣٢م<sup>(١)</sup>. وقد فاقم جهله التام بـ الفقه من اختلافه في الرأي مع الشيخ الكركي، كما إنه حارب بضروة ارتقاء الفقهاء إلى مراكز القوى والنفوذ. المسألة موضع البحث هنا هي قرار شيخ الكركي بإعادة توجيه القبلة خلال وجوده في شيراز، وذلك لأنه رأى اتجاهها خاطئاً. اعترض غياث الدين، الذي لم يكن قد تبوأ منصب الصدر بعد، بشدة على ذلك؛ واستند إلى أن تعيين لقبلة موكل إلى أرباب علم الرياضيات لا إلى الفقيه. غضب الشيخ الكركي من ذلك وكتب له مقتباً من القرآن:

﴿سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾<sup>(٢)</sup>.

ولم يكن غياث الدين أقلّ الرجلين دهاء وأضعفهما بديهةً، فأجاب بالآية التالية:

﴿ولشأتين الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما أنت

(١) مشي، تاريخ حاشم آراء، ج ١ ص ٢٣٠-٢٣١.

(٢) الأندلي، رياض العلماء، ج ٣ ص ٤٥٤. الآية المذكورة هي الآية ١٤٢ من سورة البقرة

بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذا لمن الظالمين»<sup>(١)</sup>.

هذا الجدل اللفظي بين الشيخ الكركي وغيث الدين، ظاهرياً حول مسألة القبلة، يظهر الفارق الرئيس في الرؤية بين الفريقين؛ كما يدل على عزم كل منهما على المضي في مسيله الخاص وعدم الإذعان للخصم.

تأولجت الخصومة والعداوة بين الشيخ وغيث الدين خلال المقام الطويل الثاني للشيخ في إيران، وكان غياث الدين صدرأ حينها. وآل الأمر إلى المناظرة في مجلس الشاه، ورجع الشاه جانب الشيخ وعزل غياث الدين عن منصب الصدر<sup>(٢)(٣)</sup>. وكما يكتب طهماسب نفسه:

في ذلك الحين، نشب جدال علمي بين مجتهد العصر، الشيخ علي بن عبد العالي (الكركي) والمير غياث الدين المير معز المنصور، وهو الصدر. ورغم إن مجتهد العصر خجئهم، فإنهم لم يوافقوا على اجتهاده وصمموه على العداوة. وقد لزمنا جانب الحق وأيدناه في اجتهاده<sup>(٤)</sup>.

مثل صرف طهماسب لغيث الدين من منصب الصدر لاحقاً دليلاً آخر على الدعم الممنوح للفقهاء الإمامية ولفكرة البرانية. وقد تم تحويل منصب الصدر، بناء على رغبة الشيخ الكركي، إلى مير معز الدين محمد الأصفهانى، الذي يصفه مؤلف تاريخ عالم آرا عباسي بأنه

(١) م. ب. الآية المذكورة هي الآية ١٤٥ من سورة البقرة.

(٢) م. ب.

(٣) لا يذكر لأندي أن الشيخ هو من أقنع الشاه بعزل الأمير. [المترجم]

(٤) الشاه طهماسب، تذكر الشاه طهماسب، كالكرتاء، ١٩١٢، ص ١٤.



«نموذج المعرفة وهو رجل عملي»<sup>(١)</sup>. وقد ظل الكركي حتى بعد وفاته عام ١٢٤٠هـ / ١٨٢٣م مؤثراً في طهماسب، ففي سنة ١٢٤٢هـ / ١٨٢٦م عُيِّن تلميذ مقرَّط سابقاً من قبل الكركي في منصب الصدر، وهو لمير أسد الله الشوشتري؛ وبقي في المنصب حتى وفاته بعد عشرين عاماً، بغض النظر عن مدى إعجاب طهماسب بشخص الكركي، فمن الواضح أن طبيعة فكره الفعالة والملائمة سبباً لنظام الصفوي هي التي أرادت الحاكم. بعد وفاة الكركي، وفد على بلاط طهماسب إكبركي إيراني هو الأمير نظام الدين عبد الحي الحسيني الجرجاني، وكان متمرساً في العلوم العقلية والنقلية كما حدم في بلاط السلطان حسين بايقارا في هراة؛ وطلب من الشاه طهماسب أن يسبق عليه لقب المجتهد الأكبر، ولكن طهماسب رفض قائلاً إنه لا يريد مجتهداً من غير جبل عامل<sup>(٢)</sup>. وفي عهد طهماسب، برز نجل الكركي وحفيده، وهما برانيان واضحيان، كما برز العديد من طلاب الكركي وأتباعه، وثوبى فقهاء عامليون بارزون العديد من مناصب شيخ الإسلام<sup>(٣)</sup>.

عند هذه النقطة، يجب أن نلاحظ أن بروز الفقهاء لم يكن ترجيحاً شعبية طبقة الإكليروس الإيرانية في نظر الشاه طهماسب. ورغم أن بعض لتشوش حصل مع سيطرة الفقهاء الإماميين عبر الشيخ الكركي على مناصب مهمة لشر مذهب الإمامية مثل [مناصب] شيخ الإسلام، المدرس وإمام الصلاة؛ فإن منصب الصدر بقي أساساً في يد

(١) مشر، تاريخ عالم آراء، ج ١ ص ٢٣١.

(٢) الأسدي، رياض العلماء، ج ٣ ص ٨٨ [٩٠].

(٣) م. د. كله.

الأرسنقراطية - العلمانية<sup>(١)</sup> الإيرانية، كما أن الاحترام اندي أظهره  
 طهماسب لهذه الطبقة - وكثير منها يحمل لقب السيد - لم يضعف أو  
 يهن<sup>(٢)</sup>، فعلى سبيل المثال، رغم أن غياث الدين قد صرف من منصب  
 الصدر نرولا عند رغبة الشيخ الكركي، فإنه بقي أثيراً لدى الشاه الذي  
 «كتب إليه أحكاماً مشتملة على الشفقة والعناية وأرسلها مع الخلال  
 الماحرة، وقد قلده حكومة الشرعيات في كل ممالك فارس وفوض  
 إليه عزل القضاة والمتصددين للشرعيات في تلك البلاد ونصّبهم وجعله  
 مستقلاً في ذلك الباب»<sup>(٣)</sup>، وذلك عند رحيل غياث الدين إلى شیراز.  
 رعى طهماسب الإكليركي الإيراني والفقهاء الإمامي، وجعل بينهم توازناً  
 سمح لهما بالتعبش السلمي نسبياً. لذا ينطوي ترصيف أرجمند لعلاقة  
 المجموعتين بأنها صراع نفوذ على نوع من المبالغة.

يقوم أرجمند ببعض التعميمات الشاملة التي تسهم في بهام العديد  
 من النقاط المهمة؛ وذلك في دراسته العميقة إجمالاً حول مذهب  
 الإمامية في إيران الصفوية والفاجارية، والمعنونة ظل الله والإمام  
 الغائب *The Shadow Of God & The Hidden Imam*. يرسم تصويره  
 لأبيض والأسود لما يسميه طبقة الإكليروس في مواجهة الجماعة  
 الدوغمائية - الإكليروس والعلماء الإيرانيين في مواجهة الفقهاء الإمامية -  
 صورةً لصرع بين مجالين عقديين منفصلين بإحكام، دون أي فرصة  
 لتداخل الاهتمامات والأفكار وتذبذب الميول الحادث يقف بين  
 العلماء لمسلمين نتيجة الطبيعة الهلامية للإيمان وللالتزام بالإسلام. إن

(١) المقصود بهم غير الفقهاء، [الترجم].

(٢) لتفاصيل من سحاء طهماسب، انظر: مشي، تاريخ عالم آراء، ج ١ ص ٢٢٩-٢٤٤.

(٣) الأسدي، رهاض العلماء، ج ٣ ص ٢٥٤.

تصوير الفقهاء الإماميين على أنهم منهمكون في المعرفة «محض لدينية»، بينما انهمكت «طبقة الإكليروس» في «العلوم العقبية» - كما لو أن الدين مرادف له الفقه والحديث مع إزاحة الفلسفة والحكمة نسبياً عن نطاق الدين - هو أكثر من مغالطة سافرة. إنه يتطلب تسليحاً للواقع من أجل افتراض أن المجموعتين كانتا واضحتين تماماً في توجهيهما الديني كما يظهرهما أرجمند.

من المسلم به أن الفقهاء الإماميين صاروا أساتذة للكثير من الإكليروس الإيرانيين منذ مرحلة مبكرة؛ فنزولاً عند رغبة مهيمن، أرسل الطلاب إلى سوريا من أجل الانضمام لاحقاً إلى صفوف العلماء المحليين الذين يدرسون في مراكز التعليم في إيران على يد الفقهاء الوافدين. كان المير مير الدين محمد الأصفهاني، الذي خلف غياث الدين في منصب الصدر، عضواً في طبقة الإكليروس الإيرانية، ولكنه كان أيضاً تلميذاً وثابِعاً للكركي. أما المير أبو الولي، وهو سيّد وجه من شيراز أدار المقام في أردبيل في عهد طهماسب وتولى منصب الصدر في عصر الشاه عباس الأول، فقد كان ضليماً في الفقه الشيعي متعصباً بكل ما للكلمة من معنى<sup>(١)</sup>. وكذلك أثبت الإكليروس الإيرانيون أنهم أشدّ مرونة بكثير من الفقهاء الإماميين في أنهم كانوا أقدر على استيعاب الأفكار الدخيلة والتغيرات في الميول، رغم أن هذا قد يكون نابعاً أحياناً من الانتهازية أكثر منه من الفئاعة الشخصية الصادقة. لم يكن لدى شمس الدين محمد بن أحمد الخفري الشيرازي (ت. ٩٣٥هـ/ ١٥٢٨م أو ٩٥١هـ/ ١٥٤٤م) أي ملاءة بالمفنى

(١) مكي، تاريخ عالم لواء، ج ١ ص ٢٣٧.

أو بالتقية، وهو سُني سابق وتلميذ لـصدر الدين محمد الدشتكي الشيرازي (ت. ٩٠٣هـ/ ١٤٩٧م) ألف رسائل في العرفان في طار إشراقي. ففي جوابه على رسالة لصهره القلق والمذعور من إجبره على لعن الحنفاء الثلاثة الأول، يُقل أنه قال «هلم والعنهم» ففي نهاية المطاف، إن هم إلا ثلاثة من أراذل العرب»<sup>(١)</sup>. عندما استولى إسماعيل على أفريجان وشيروان ما أدى إلى هرب كثير من الفقهاء والمثقفين السنة، تركت كاشان بلا قاض ولا فقيه. وقد أحاط الناس بالخفري، القاطن في كاشان حينها، يسألونه عن مسائل من الفقه الجديد. مع جهده التام بـ الفقه - وخاصة منه الإمامي، بدأ الخفري يجيب الناس كما ظنه مناسباً، معتمداً على محض التخمين. وعندما زار الشيخ الكركي كاشان، رأى أن فتاوى الخفري متوافقة مع الفقه الإمامي، فقام فوراً بإسباغ لقب النائب عليه كي يزم الناس ويكون مفتياً لهم في غياب الكركي<sup>(٢)</sup>.

كما يؤكد أرجمند محققاً، فقد كان ممكناً للإكليركي الإبراني أن يصبح إمامياً ويحافظ على توجهه اللابراني، ولكن كان مستحيلاً أن «ينتزع» - كما يعبر أرجمند - منصباً مثل شيخ الإسلام من لمسنيين الجماعة الدوغمائية ويبقى لابرانياً عندما يتعلق الأمر بواجبات المنصب، وذلك بفضل طبيعة الدين الجديد في العمق. لهذا السبب، تمكن الفقهاء الإمامية ومعتقداتهم البرانية من طبع المناصب الحساسة بطابعهم، مثل شيخ الإسلام وإمام الصلاة والمدرس، حيث تمكسوا أخيراً من السيطرة عليها كلها.

(١) دانش پژوه، فهرست ج ٣ ص ١٢٥.

(٢) د. م. د.

يجب هنا محو انطباع آخر يوحى به أرجمند، وهو أنه إذا كانت اهتمامات الفقهاء الإماميين براهية - «دينية» بمصطلح أرجمند - فإن اهتمامات الطبقة الإكليركية الإيرانية كانت جوانية. وفعلاً فإن جمهور الفقهاء الإماميين كانوا برانيين، ولم تتعد اهتماماتهم العلمية الفقه والحديث، وهذا ما تظهره، كما سنرى لاحقاً، كل قواميس الترجمة الكبرى التي تتناول علماء العصر الصفوي. ينقسم تقرير إسكندر منشي Iskandar Munshi المختصر والحفيد عن المصدر/السادة والشيوخ/ المنكلمين theologians في العصر الصفوي المبكر على أساس الإكليركي/الإبراني/الفقيه الإمامي العربي، ويشكل مصدراً مهماً لكشوفات أرجمند. في هذا التقرير نرى بالفعل أن طبقة الإكليروس الإيرانية، وأكثرهم من السادة، طلبوا العلوم العقلية وليس العلوم النقلية لمعظم الأحوال، مع كون التوجهات العالية هي الفلسفة والحكمة. لكن هذا لا يعني بالضرورة أن الطبقة الإكليركية الإيرانية احتكرت الجوانية بأي شكل من الأشكال؛ فمع أن علماء جوانيين عظم كالفزلي ولما صدر كانوا متمكنين من الفلسفة والحكمة، فإن انفسلة والحكمة لا تدلان ضرورة على الجوانية.

لذا يمكن القول إن الفقهاء الإماميين - البرانيين - دخلوا في مجال كان لا برانياً في غالب ميوله الدينية؛ وفيما يتعلق بالطراز الإمامي من ابرانية، فقد كان هذا المجال غريباً تماماً. لم تتركز المعارضة أساساً حول ثنائية الجواني/البراني؛ ولكن تركزت بالفعل حول أحد تأثيراتها الجانبية، وهو رفع الفقهاء إلى مستوى لا يُعتقد أن منزلتهم الحقيقية تسمح لهم ببلوغه. إن بروز الفقهاء تحت رعاية الحاكم وحميته، وتخصيصهم مصطلحي العلم والعلماء للدلالة عليهم وعلى مؤلفاتهم،

قد وجه ضربة قاصمة للتسامح الديني الذي كان سائداً قبل الصفويين. ورغم أن اللاهوتية، مجسدة في أعمال الإكليركيين الإيرانيين وعمداء محليين آخرين، قد بقيت مزدهرة؛ فقد أظهرت الهجمات على لتس وعلى أنواع معينة من الفلو أن الحرية الدينية تنحصر تدريجياً. حتى قبل نهاية حكم طهماسب، لاحظ مؤرخ بارز وهو أحد الإكديروس الإيرانيين أن الجهلاء يتحولون إلى فضلاء والفضلاء يعاملون كالجهلاء<sup>(١)</sup>، وأيضاً:

أصبح جلّ ولاياته (طهماسب) خلواً من الرجال العلماء والأكفاء، وملئاً بالجهال، وفي مملكة إيران جمعاء، لم يعد ممكناً المشور إلا على قلة من الرجال ذوي العلم (الحقيقي)<sup>(٢)</sup>.

### من الشاه إسماعيل الثاني إلى الشاه عباس الأول

خلال حكم الشاه شبه السني إسماعيل الثاني (٧٧ - ١٥٧٦م) والشاه الضعيف محمد خدابنده (٨٧ - ١٥٧٧م)، استمر تدفق الفقهاء الإماميين إلى إيران وتلقين الطلاب والعلماء المحليين مبادئ المذهب الجديد؛ كما استمر اندماج طبقة الإكليركيين الإيرانيين في صفوف علماء الإمامية. رأس الشيخ علي، نجل الشيخ الكركي، حفل تنويع كل من إسماعيل الثاني والشاه محمد خدابنده، باسقاطاً أمامهما «سجادة السلطنة» رمزاً لحكهما، وهذا يدل على فتاعة الحكام بمتابعة سياسة أجدادهم في دعم الفكرة البرانية؛ كما يدل على أن الفقهاء الإمامية

(١) Arjomand, *The Shadow of God*, p.133.

رأوا مناسباً لاستمراره في مباركة الحكم الصفوي<sup>(١)</sup>. وقد تجلّى دعم الشاه محمد للفكرة البرانية في سلسلة من الإجراءات المصمّمة لتعكس تقوى الشاه الذاتية والتزامه بظاهر الشريعة، ومثل والده الشاه طهماسب، فقد أعلن توبته كما أصدر مراسيم تمنع شرب الخمر وممارسة المذت التي تحرمها الشريعة<sup>(٢)</sup>. على أن الشاه محمد وقر طبقة الأكديروس الإيرانية تماماً كما والده، محافظاً بذلك على توارن. سواء أكان مقصوداً أم عرضياً - بين المجموعتين. علاوة على ذلك، فإن توفى الشاه محمد لإرضاء جميع من حوله قد سبّب تفشي النزاعات القبلية بين القزلباش وزاد من مطالبهم للدولة. وبفضل سخاء الشاه محمد ولينه، انبثت قوة القزلباش مما اضطر الشاه عباس الأول لاحقاً إلى لتحرك ضد القزلباش والعناصر الصوفية غير المنضبطة، وبذا صعد من دعمه للفقهاء البرانيين.

الشاه إسماعيل الثاني هو الشذوذ الفاقع للسلسلة الصموية لأنه أظهر ميولاً مكشوفة نحو التسنن وكان عدائياً تجاه الفقهاء الإماميين. نظراً لرفضه انتفاص عائشة زوجة النبي التي يذمها الإماميون لمعاداتها عتياً، ولعزوفه عن ثلب الخلفاء الثلاثة الأول، فقد دعم إسماعيل لثاني عدداً من العلماء المشته في مبولهم السنية. من هؤلاء كان المبرزاً مخدوم الشيرازي، وهو سيد من السلالة السيفية [Sayfi line] وسليل لوزير طهماسب القاضي جهان، الذي كان هو نفسه سنياً مستتراً. ألقى

(١) القمي، قاضي أحمد: خلاصات التواريخ، برلين، Deutsche Staatsbibliothek مخطوطة رقم ٢٢٠٢، ص ٢٥٥-٢٥٦.

(٢) موائي، أ.: أساء ومكاتبات تاريخي شاه عباس أول، طهران، ١٩٧٣/١٩٧٤، ج ١ ص ١١٨-١١٩.

الميرزا مخدوم حفظته في مسجد الحيدرية في العاصمة قزوين واجتذب  
 جموعاً كبيرة لسماعها. وفي أيام الشاه إسماعيل الثاني، جرى التشارك  
 في منصب الصدر، وكان الميرزا مخدوم أحد شريكين فيه<sup>(١)</sup> وفي  
 نهاية الأمر، صُرف من منصبه لأنه لم يُخفِ ميوله السنية<sup>(٢)</sup>. أم مولانا  
 الميرزا جان الشيرازي، وهو خبير في العلوم العقلية وذو نفوذ كبير في  
 موطنه شيراز، فقد كان عالماً آخر أثيراً لدى إسماعيل الثاني. وقد  
 استطاع التباهي بتسننه دون خوف العقوبة، اعتماداً على دعم الحاكم  
 الجديد؛ وبعد موت الشاه أُجبر على مغادرة إيران إلى الجبل الأكثر  
 تسامحاً في شبه القارة الهندية<sup>(٣)</sup>.

كان الشاه إسماعيل الثاني معترفاً بالخصوص على لمن الخلفاء  
 الثلاثة وأهداء الشبهة الآخرين، وأصدر مرسوماً بالكف عنه. وقد  
 صدرت الأوامر بالشكيل بمن يتفوه باللعنات. كما أن الشاه دفع المال  
 إلى كل من ادعى صادقاً أنه لم ينعم الخلفاء قط. ومنع عدة لفقهاء  
 ماميين من لدخول على محضر الشاه، بينما جُمعت كتب المير سيد  
 حسين، المجتهد المهادي جداً للتسنن، في البيوت وحُتم عليها<sup>(٤)</sup>.  
 كما مُنع إنشاء مذبح آك علي في المساجد، وهو إجراء أسخط، فبمن  
 أسخط، القزلباش المتمصبين الذين كانوا مدمنين على طلاء أبواب

(١) لاندري، رياض العلماء، ج ٤ ص ٣٢.

(٢) لم أجدها رغم بحثي الدؤوب. [المترجم].

(٣) مشي، تاريخ عالم آراء، ج ١ ص ٢٣٧.

(٤) م، ب، ج ١ ص ٢٤٦.

(٥) لاندري، رياض العلماء، ج ٢ ص ٦٢-٧٥.



المسجد وجدرانها بشعر العشق في علي<sup>(١)</sup>. في النهاية، كان على محاولة إسماعيل إعادة التسنن إلى إيران أن تتوقف أمام مقاومة القزلباش العنيفة.

محاولة إسماعيل الثاني مشيرة للاهتمام لأنها تدعم الافتراض القائل بأن عدد كبيراً من أسس لجأوا إلى التقية لإخفاء معتقداتهم السنية. كما يجدر الانتباه إلى أن العلماء البارزين الذين صرحوا بميولهم السنية ودعموا إسماعيل الثاني كانوا لإبرانيين في ميولهم الدينية ومن أصول فارسية؛ فقد كن الشريك في منصب الصدر خلال حكم إسماعيل الوجيه - الميرزا مخدوم الشيرازي وشاه عنايت الله الأصفهاني - سليلي عائلتين أرسنقراطية معروفتين. في المقابل، يُظهر فشل الشاه إسماعيل في بعث التسنن مدى قدرة الفقهاء الإماميين على جعل مذهبهم مقبولا في إيران، كما يدل على التأثير الذي امتلكه الفقهاء كأفراد<sup>(٢)</sup>.

هَدَفَ أول الحكام الصفويين، إسماعيل الأول، إلى تحجيم التسنن والتصوف وضم القزلباش وإلى توطيد البرانية الإمامية؛ وقد نجح سليله الشاه عباس الأول (١٥٨٧ - ١٦٢٩م) أينما نجح في متابعة هذه الأهداف، وهو الذي يعتبر أمهر الحكام الصفويين سياسياً وأحذقهم استراتيجياً، أجرى الشاه عباس إصلاحات مركزية شاملة، منها ما يتعلق بالجيش؛ إذ أدخل فيه فيالق جديدة جُلُّها من الغلمان لجورجيين، وبذا غير تركيبة جيش الإمبراطورية وأعاد تنظيم القزلباش بحيث أصبحوا سابق قوتهم وتأثيرهم<sup>(٣)</sup>. كان الشاه عباس مصمماً على أن يكون

(١) منشي، تاريخ عظم آراء، ج ١ ص ٣٢١.

(٢) م. ن. ج ١ ص ٣١٨.

(٣) من أجل حرص إعادة عباس الأول بناء قواته المسلحة، انظر

Roger Savory *Iran Under the Safavids* (Cambridge: CUP, 1980), pp. 78-83

الولاء للشاه وطاعته وليس عضوية القزلباش هو المعيار، الأوحـد  
للترقية؛ وقد تمثل هذا أيضاً في المعجزة التي ارتكـبها ضد جماعة  
كبيرة من خُلص أتباع الطريقة الصفوية المعروفين بـ «صوية لاهيجان  
القدامى». فقد اتهموا بالخيانة وبالتخاذل عن تقديم طاعة مرشد  
الطريقة، أي الشاه عباس نفسه، على المنافع الدنيوية جمعا<sup>(١)</sup>. لكن  
طعنه في ولائهم كان مجرد ذريعة للمعجزة، وهذا واضح إذا ما تأملنا  
كيف استغل الشاه الولاء الأعمى لاتباعه التركمان من أجل استـخدامهم  
في الأعمال الرضـيعة لأسرته وبلاطه، وكيف كان مصمماً في كل  
الأحوال على الانتفال من مفهوم الولاء القائم على علاقة المرشد -  
المريد إلى نموذج «حب الشاه» (شاه سيواني)<sup>(٢)</sup>.

كما انعكس رفض الشاه عباس للغلو في قمعه لـ النقضوية، وهي  
اتجاه لكرهي شديد الابتداع شبيه بـ الحروفية<sup>(٣)</sup>. ورغم اهتمامه  
الشخصي بعقائد النقضوية الهرطقية، فإنه سرعان ما انكشف له خطرها  
على الدولة كأبي عقيدة هالية؛ فباشـر باستـئصال قادة النقضوية واتباعهم.  
زد عليه، فإنه وضع حداً فعلياً للطريقة السـنة الملهية في إيران، ولكن  
ليس بالقوة بقدر ما هو من طريق الازدهار ورفع الرعاية الملكية. قبل  
حكم لشاه عباس، كانت الطريقة تتمتع بعلاقات ودية مع الحكم، كما  
أنها صارت عنصراً لافتاً للنظر في الأرستقراطية الإيرانية. لكنها بدأت

(١) غسـمي، «مصر الله» زندكاتي شاه عباس أول، طهران، ١٣٣٢ هـ ش، ٥٣-١٤٥١م

(٢) Savory, *Iran Under the Safavids*, p.82

(٣) حور بدعة النقضوية، انظر

مطري، محمود، نقاوا الآثار في فكر الأخبار، تحقيق: إ. إشرافي، طهران، ١٩٧١/

١٩٧٢، ص ٥٦٥-٥٦٤.

تندثر في عهد شاه عباس، ويبدو أن الشاه المتوجس أبداً من وجود مراكز قوة محتملة قد تقم على الطريقة لأنها على الأرجح أكثر الطرق لصوفية تنظيمًا، وليس بسبب كره دفين لميلهم الحواتي؛ وهذا جلي إذا ما لاحظنا ولعه الشخصي المفترض ببدعة النقطوية والدعم الذي أولاه للمرفد المستقلين عن أي طريقة<sup>(١)</sup>.

تبع لشاه عباس اضطهاد السنة، وخاصة في مستهل حكمه عندما كان التسنن ما يزال قوياً في بعض مناطق البلاد<sup>(٢)</sup>. هذا لامتهان الذي أبداه لشاه عباس لإخوانه في الدين يتناقض كلياً مع احترامه لغير المسلمين<sup>(٣)</sup>. إن القمع العام والتبني الخاص للمعتقد المبتدعة؛ وتقييد الطرق لصوفية ورعاية المرفد المنفردين؛ والتعصب تجاه النظراء المسلمين (السنة) والتسامح تجاه غير المسلمين؛ كلها تناقضات مبدئية تكشف أن الشاه عباس إنما فضل دينه على قياس سياسته. مع قيامه أحياناً بأعمال بالغة الوحشية، فإنه كان أحياناً أخرى يتظاهر بحماسة مفرطة لإبراز دينه وتواضعه. يروى أنه سمح في إحدى المناسبات لأحد الفقهاء بالركوب أمامه بينما تبعه هو ماشياً، وهذا استعراض مُقَدَّر لإظهاره تابعاً متراضعاً للدين ومحترماً له. كما أنه زار ضريح لإمام الرض في مشهد مرتين راجلاً، ووقف له الأراضي وللممتلكات

(١) Atjomand, *The Shadow of God*, p. 119.

(٢) من أجل أمثلة عن الإجراءات ضد الصوفية التي اتخذها الشاه عباس، انظر

Jean Aubin, *Les Sounis du Leresan et la chute des Safavides* in *Revue des études Islamiques* vol. 33 (1965), p. 152.

(٣) سمح لممثلي الرهبان الأحياء كالكرمية والأخطية والكبرشية بإقامة لأدبرة وبالشاط في حشد الأملاك. انظر.

Savory, *Iran Under the Safavids*, p. 100-101.

ومعتقداته الشخصية<sup>(١)</sup>. كذلك فقد أبدى اهتماماً زائداً بالمقامات في النجف وكربلاء. وإذا ما أحسنا الظن بالشاه عباس، فإننا نستطيع الاستنتاج أنه، وبمسلك براني صادق، آمن مخطئاً أن مقياس الإيمان هو الأعمال، وأن منزلة الإنسان المؤمن تعلو بقدر ضخامة الأعمال الخارجية وخطورها. ولعل النظرة الأكثر واقعية هي تلك لفائدة إن تقواه كانت غالباً نفعية، وأنه استخدم العرض الظاهري للتدين وسيلة لترسيخ شرعيته.

مع ابتعاد الشاه عباس عن محاباته الأولى للخلو وتبنيه سياسة أكثر واقعية قائمة على البرانية الدينية، نمت رعايته للفقهاء الإماميين. في سنة ١٠٠٣هـ/ ٩٤ - ١٥٩٥م، جرت دعوة عدد كبير من الفقهاء إلى قزوین وإكرامهم من قبل الحاكم. وقد أبدى الشاه اهتماماً خاصاً بالشيخ بهاء الدين العاملي، المعروف بالشيخ البهائي، الذي غدا أبرز علماء الإمامية في عهد الشاه. وكما لاحظت أوبين Aubin، لقد حصل تطور متوازٍ بين استبعاد العناصر التي تُميز الصفويين من جهة، وتثبيت مذهب الإمامية في إيران من جهة أخرى<sup>(٢)</sup>. بمساعدة الشيخ البهائي، قام الشاه عباس بجعل أصفهان - التي اتخذها عاصمة له في ١٠٠٦هـ/ ٩٧ - ١٥٩٨م - حاضرة مزدهرة ومركزاً علمياً مهماً للمذهب الإمامية<sup>(٣)</sup>.

(١) Savory, *Iran Under the Safavids*, p.101

(٢) نود في

Azjomand. *The Shadow of God*, p.112.

(٣) قام Savory في *Iran Under the Safavids* خاصة في الفصل السابع، برصد نهضة أصفهان وبلوغها موقع الصدارة، وبالتالي نعت رعاية الشاه عباس.

هنا نقطة أخرى جديرة بالاهتمام، وهي أنه مع صيرورة أصفهان لبؤرة الجديدة للثقافة الإمامية، حصل لأول مرة في التاريخ أن شكّل لعلماء المحليون عاليتهم بين الفقهاء الإماميين في إيران. في عهد شاه عباس، شارفت العملية التي أطلقها الشيخ الكركي على النضج، وكانت تقوم على دمج الكثير من الإكليروس الإيرانيين - وأكثرهم لاهريون - في جماعة الفقهاء الإماميين. لذا نرى عدداً متزايداً من سليلي اللاهريين والعلماء - الإكليروس الأوائل منغمسين في دراسة لعلم محض لاهري. كان تأثير الفقهاء الوافدين في العلماء المحليين متبادلاً نوعاً ما، ولكن، على العموم، ليس إلى حد تحويل التوجه لاهري إلى لاهري أو إلى جواني. فبينما استطاع أولئك العلماء لمحليون المنغمسون في المطالب اللاهري أن يجدوا بسهولة موقفاً فقهيّاً لأنفسهم، لا نرى أي نص في المصادر عن فقيه إمامي وفدٍ نحو باهتمامه نحو اللاهري أو الجواني. أساساً، تمظهر اندماج الفقهاء الوافدين في أنهم «تنبّلوا» gentrified، بمعنى أنهم صاروا جزءاً من طبقة النبلاء والملوك<sup>(١)</sup>.

من النتائج الإيجابية الأخرى لعملية الاستيعاب كان ظهور عنصر توليفي في الحفقات العلمية الإمامية، فعلى سبيل المثال، كان الشيخ

---

(١) يظهر أن ميرزا حبيب الله، وهو سليل الشيخ الكركي، وابن الأول، الميرزا مهدي، قد جرى استيعابهما في «الأرستقراطية» بصفتها ورثتي أراضي عقارية هائلة في فارس الرسميّة، وكانت قد نجحت من قبل آبائهما. كلاهما اكتسب لقب «ميرزا» خلال خدمته الحكام الصفويين، وبلغ الميرزا حبيب الله منصب الصدر في عهد شاه صفي عام ١٠٤١هـ/١٦٣٢م، وخلفه الميرزا مهدي عام ١٠٦٤هـ/١٦٥٤م. انظر تركمان، سكندر بك، ومحمد بن يوسف، «قبل تاريخ عالم آرا عباسي»، طهران، ١٣١٧هـ ش. ص ٩١.

البهائي مرجعاً في الفقه والحديث وميتالاً أيضاً إلى العلوم العقبية  
الابراهيمية. من الصعب التحقق إذا ما استطاع الجمع بين عناصر الجوانية  
والبرانية بالشكل الذي قد يراه البعض مطلوباً، وبالمقادير التي أشار  
القرآن إليها، ولكن تحري عناوين مؤلفاته يُظهر أن اليد الطولى كانت  
للبرانية، غير أن شعره يشير إلى عكس ذلك ويدل على أن التوليف  
كان ممكناً، ولو أنه شديد الندرة.

أم معاصر البهائي وصديقه، المير محمد باقر بن محمد الحسيني  
الاستربادي (ت. ١٠٤١هـ/ ٣١ - ١٦٣٢م) المعروف بالمير داماد، فقد  
جمع أيضاً بين العلوم العقلية والنقلية في مؤلفاته، مع ميل قوي إلى  
علوم الفلسفة والحكمة وهي علوم لابرائية<sup>(١)</sup>. وإليه يعزى الفضل في  
تأسيس «مدرسة أصفهان»، وهي مدرسة العرفان التي غدت لمعقل  
الأساسي والآخر للجوانية في العصر الصفوي.

رغم أن لتوليفية لم تكن ناتجة على وجه الدقة عن اجور الديني  
المثبور والمنحدر نسبياً الذي أحدثه انشاء عباس، فإن التمهيش السلمي  
نسبياً بين الجوانية والبرانية كان كذلك حتماً. يجب عرر ذلك أيضاً إلى  
شخصية الحاكم نفسه وسلطته المطلقة بصفته ملكاً، وباتالي رعيأ  
لعلماء الدين في كنفه - سواء البراميون والجواسيون، مع أن انشاء  
عباس، كما سبق ذكره، اعتمد على دعم الطرق الصوفية وكان صارماً

(١) من أجل تفاصيل عن حياة المير داماد، انظر.

شيرازي، صدر الدين: الشواهد الربوبية، تحقيق ج. الاثناني، مشهد، ١٩٦٧/  
١٩٦٨، ص ٨٣-٩٠.

في قمع الغلاة، فإن دعمه للأبرانيين المنفردين تواصل، عدة على كره من البريين، تولى الشيخ جواد بن سعيد بن جواد الكاظمي، وهو فقيه بارز وتلميذ للشيخ الهائي، منصب شيخ الإسلام في ملدة أستراباد إلى أن حصل سوء تعامل جعل أهلها يطردونه من البلدة. استعاث للشيخ جواد في حبه بالشاه عباس. ولكن الشاه عباس لم يكتف بعدم إغاثة الفقيه، بل تعداه إلى نفيه من البلاد. هذا العمل المتطرف ضاهراً يدنو من أفهامنا إذا ما أدركنا أن الشاه عباس كان تابعاً روحياً للسيد أمير محمد لأسترابادي، وهو متصوف بارز ومن شيوخ البلدة، وكان أشد الناس مطابة بنفي الشيخ جواد<sup>(١)</sup>.

رغم أن الشاه عباس كان مستعداً لاتخاذ إجراءات كهذه مراعاة لبعض الأفراد، فإنه حافظ على سلطة صارمة في التعامل مع عموم الطبقات «الدينية». وأفضل ما يتمثل فيه تعامله مع العلماء البارزين هو نادرة يرويها السير جون مالكولم Sir John Malcolm في كتابه تاريخ فارس *History of Persia* :

رَحِمُوا أَنَّهُ فِي هَاجِرِ الْأَيَّامِ، خَرَجَ الشَّاهُ عَبَّاسُ مُنْتَعِياً جَوَادَهُ، وَكَانَ يَحْفَ بِهِ عَنِ الْيَمِينِ الْمِيرَ مُحَمَّدَ بَاقِرِ الدَّامَادِ، وَهَنَ لَيْسَارُ الشَّيْخُ بِهَاءِ الدِّيسِ الْعَامِلِي. فَعَزَمَ الشَّاهُ عَلَى اسْتِخْشَابِ نَوَايَاهُمَا لِيَعْلَمَ إِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا عَدَاوَةٌ أَوْ حَسَدٌ. فَأَمَّا مَلَّ فَرَسُهُ ضَوْبَ الدَّامَادِ الَّذِي كَانَ جِصَّائِهِ يَتَقَدَّمُ الرُّكْبَ.

(١) الأندلي، رسائل العلماء، ج ١ ص ١١٨.

ثم ابتدّرهُ بالكلام وأظهر التأفف لأن الشيخ يتحلف عن  
 مسابقة الموكب وعاب بلاذّة بهيمته، وزدّها إلى قصور مي  
 همته. فأجاب الداماد: «إني متعجب كيف استطاع حصان  
 الشيخ سيراً مع ثقل العلم الذي يعتليه». وتغنّى برّاهة خاطفة،  
 اقترب الشاه من الشيخ البهائي، فمالحه بالحدث وم لبث  
 أن أبدى انقباضه، وقال إن الداماد يسبق سائر القافلة، وذلك  
 يَمُ لا يليق بفضله ومكانته. فأجابه الشيخ: «كُلّي نقيض  
 واعتقد أن جلالكم ستعذرون دابة المبر دامد لأنها طربت  
 فخراً براكبها فصارت حيث هي». جئدها خزّ لشاه رأسه  
 شاكيراً العلّي القدير، على إفضائه الفزير ونعمته الكبرى  
 بوجود هذين العالمين الجليلين في البلاط دانه دون أن يفسد  
 الرو بينهما.<sup>(١)</sup>

إذا اعتبرنا الشيخ الهائي يراني الطابع، فإن هذه المادّة تدل، عدا  
 عن سلطة الشاه المطلقة على الفقهاء واللاهوتيين، على أن منسوب  
 المادّة والتخاصم بين البرانيين واللابرانيين كان متديناً نسبياً في عهد  
 الشاه عباس، إلى حد سمح للجماعتين بالتعايش المنسجم بل وحتى  
 بدهم بعضهم البعض متى اقتضى الأمر.

قبل استعراض عهدي الخليفين المباشرين للشاه عباس، لشاه  
 صفي (٢٩ - ١٦٤٢م) والشاه عباس الثاني (٤٢ - ١٦٦٦م)، اللذين

Sir John Malcolm, *History of Persia* (London, 1815), vol 1 pp. 371-2. (١)



ازدهرت اللاهوتية في عهدهما، يجب وضع توضيح مهم لنطاق البرانية واللاهوتية/الجوانية. هذا التوضيح ضروري من أجل فهم محكم لطبيعة النزعتين، ومن أجل إدراك سبب ندرة التوفيق بينهما وكيف كان تعايش السلمي سبباً ولكن المتباعد هو أقصى ما أمكن تحقيقه، أنه حتى تنويع الشاه سليمان عام ١٠٧٧هـ/١٦٦٦م.

## البرانيون: بينتهم وأفكارهم

من أجل إلقاء نظرة عامة على البرانيين الإماميين ونهجهم العلمي في العصر الصفوي، من المفيد مطالعة ما يمكن اعتباره الأشمل. وإن لم يكن الأعمق. من قواميس التراجم التي تتناول حياة العلماء الإماميين ومؤلفاتهم، وهو كتاب رياضي العلماء وحياضي الفضلاء ذو لمجلدات لسة، للشيخ عبد الله الأفندي الأصفهاني.

الكتاب المذكور أوسع نطاقاً من لؤلؤة البحرين<sup>(١)</sup> وأمل الأمل<sup>(٢)</sup> اللذين يركزان على علماء منطقة محددة، وأكثر شمولاً من قصص العلماء<sup>(٣)</sup> وروضات الجنات؛ وهو يرسم صورة هائلة الحجم لتحصيل العلمي الإمامي على خلفية تاريخية تمتد من عصر لآماء المؤسسين للإمامية - الشيخ المفيد والشيخ الطوسي وآخرين - إلى

(١) البحراني، يوسف. لؤلؤة البحرين، تحقيق محمد بحر العلوم، الجف، ١٩٦٦-١٩٦٧.

(٢) البحر عامي، محمد بن حسن: أمل الأمل، تحقيق أحمد الحسيني، الجف، ١٩٦٥-١٩٦٦.

(٣) انشكابي، محمد بن سليمان. قصص العلماء، ترجمة الشيخ مالك وهي، بيروت، دار المصححة البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.

السنوات المصيرية التي سبقت غزو الأفغان لإيران في أوائل القرن ١٢هـ/١٨م. ومن حسن حظنا أن معظم الكتاب معني بالعلماء الصفويين: حوالي تسعين في المائة من التراجم المتضمنة هي لعلماء عملوا في العصر الصفوي. ومن الواضح أن الكتاب ليس مفصلاً، وفعلاً فهو لا يدعي ذلك. يدهي أن لا يكون العلماء المغمورون الذين يدرسون ويُدرسون على أفراد في الزوايا القصية مشمولين بهذا الكتاب، مع أن وجودهم ملحوظ ويُستعمل في مناسبات عدة لرواية نوادر عن أبرز العلماء في العصر الصفوي. يقتصر المؤلف على ذكر أبرز العلماء، ولنمره حينها أن يتخيل إلى أي مدى كان العلماء من ذوي الميول العلمية المغايرة لتلك التي يتكرر ظهورها في الكتاب ينشطون في طول البلاد وعرضها.

لكن بقيناً، فإن ما يقرر الانجاء السائد هو الجاء والقرب من البلاط، والرعاية الملكية، زد عليها تحبيذ الحكام اتجهاً بعينه دون الاتجاه الآخر. مُنح للبرانية أن تنمو بحرية مطلقة إلى نهاية عهد الشاه عباس الأول. أمّا اللابروانية، التي قنح النظام بعض مظاهرها كما رأينا، فقد تابعت نموها برغم العوائق والمصاعب العديدة التي واجهت رموزها، وسرقت تستمر في لعب دور هام في حياة الإيرانيين في عهدي الشاه صفي والشاه عباس الثاني، وبالذات من خلال «مدرسة أصفهان» الحكومية التي منقراً المريد عنها لاحقاً. لهذا لا يمكن رؤية العصر لصفوي مسرحاً لصراع الفقيه والصولي على الزعامة<sup>(١)</sup>. وينبغي

(١) دانيش پازوه، فهرست، ج ٢ ص ٦٠٨.

عدم استبعاد رياض العلماء بدعوى انحيازه إلى البرانية رغم كون الأفندي برانيًا، فإنه منصفٌ نسبياً في تقويمه لشخصياته، ويجدر اعتباره مبنياً لحقيقة تاريخية وهي أنه في إيران الصفوية، كان البرانيون يتمتعون بالجاه والتقدير الأكبرين.

من وجهة نظر إحصائية، مذهلة هي أرقام الأفندي: من أصل ٢٤١٢ عالماً يذكرهم في الكتاب، هناك ٢٣٥٤ من مبولهم برانية كلياً أو غالباً. وللدلالة على البرانيين، يستخدم الأفندي غالباً مصطلحات العالم (وتعني حرفياً: الشخص الذي يعلم)، والفقيه، والفاضل، [أي] من بلغ مرتبة الفضل، وكثيراً ما يستخدم الثلاثة ليعت الشخص نفسه. وكان الانزياح الدلالي في مصطلحي العالم والفقيه قد اطلع في ذهن العلماء حلاً لتبيين منهم، لذا لا يدل استعمال الأفندي للمصطلحات الثلاثة هي أنه كان عالماً بالفوارق الدلالية بينها، أو على أنه استعملها بمعناها القرآني الأصلي. في عصر الأفندي، كانت مصطلحات العالم والفاضل والفقيه تعني شيئاً واحداً لعالية العلماء. شخصاً وصل إلى درجة معينة من القدرة على فهم العلوم الثقلية وتبليغها. كما سنرى قريباً، فإن هذا واضح من التراجم المفردة، والتي يتراوح طولها بين سطر واحد وما يزيد على ثلاثين صفحة.

هناك سبع وستون شخصية يغلب عليها التوجه اللارني، وهم يُنعتون غالباً إما بـ الفيلسوف أو بـ الحكيم أو بالصوفي. ينصف الشخص نفسه أحياناً بـ الفقيه والحكيم، دلالة على أنه من المفترض إحاطة أعالم المذكور بالمقاربتين البرانية واللامرانية في مؤلفاته. لكن

التوليفيين الحقيقيين يظلون قلة نادرة في النطاق الثقافي الصفوي. وقد تناول الشيخ البهائي والمير داماد المذكوران آنفاً، الأبعاد الجوانبية والبرانية في كتاباتهما، مع أن التوازن مفقود عند الشيخ البهائي لحساب البرانية؛ بينما حافظ المير داماد على نوع من التوازن يجعله واحداً من التوليفيين الحقيقيين القلائل في العصر الصفوي. لا ينبغي جمهور اللابرانيين السبعة والستين المذكورين في رياض العلماء مقارنةً توليفية، بل يميلون بقوة إلى العلوم اللابرانية، ولا يملك بعضهم أدنى علم بالفقه أو باللغة العربية.

إن استعمال مصطلح «لابراني» هنا هو أمر متعمد للدلالة على أننا لا نستطيع التأكد كم من هؤلاء العلماء الموصوفين بالفلاسفة والحكماء والصوفية كانوا جوانبيين بالمعنى الحقيقي للكلمة - بالرغم من أن الفلسفة والحكمة والتصوف تفضي إلى التوجه الجواني بحد ذاته، دون أن تكون شروطاً مطلقة له. وعطفاً على الملاحظات السابقة، ينبغي التأكيد على أن قائمة اللابرانيين ليست من التفصيل في شيء، ومما لا شك فيه أن اللابرانية حازت قبولاً شعبياً طويلاً لعصر الصفوي، ولم تبدأ بالضمور إلا بعد ظهور محمد باقر لمجلسي. لد فن رياض العلماء، في إبرازه لهيمنة البرانية، قد لا يكون دليلاً على التوجه الشعبي للإبرانيين في العصر الصفوي، بل هو يظهر مدى غلبة البرانية الإمامية على منافسيها في المجال الدراسي - وهو المجال الفعلي الذي تُتخذ فيه القرارات حول ما يجب أن تكون عليه ميول الناس الدينية.

كما تدل صفته، فإن البراني يركز جهده العلمي أساساً على الفقه والحديث، حيث يشمل السابق أوامر الشريعة بينما يتعمق اللاحق بنقل الأحاديث النبوية ونشرها، والتي يلعب نفعها دور الناقل لـ السنة. وكما سبق قوله، فإن الحديث عند الإمامية يشتمل أيضاً على أقوال الأئمة، بل في الواقع، فإن أحاديث النبي لا تعتبر صحيحة إلا إذا ظهر أحد الأئمة أو أحد أصحابهم المقربين في سلسلة الرواة. خلال الكلام على البرائية الإمامية، يجب دائماً أن نستحضر في ذهننا أن الإدراك الإمامي للعلوم النقلية هو إدراك «إمامي - المركز»؛ قد يكون الاختلاف في الطقوس والشعائر بين الإمامية والمذاهب السنية الأربعة ضئيلاً بالفعل، لكن المهم هو روح «مركزية - الإمامة» التي يستلطفها هذا الاختلاف.

لأن الإمامة شديدة الأهمية في مذهب الإمامية، فليس مفاجئاً أن نجد تركيزاً لأحاديث الإمامية منصباً على الشخصيات - الأئمة - بقدر ما هو منصب على التفاصيل الطقسية والشرعية. هكذا يبدو حيز الاشتغال به الحديث عند الإمامية أوسع منه بكثير عند السنة؛ إذ لا يتوجب عليهم نقل الروايات المتعلقة بالأعمال الشرعية فحسب، ولكن أيضاً الأحاديث المتعلقة حصراً به الإمامة والأدوار الاجتماعية - السياسية للأئمة وبالشهادة والمهدوية والتقية وما إليها، إن أي فرقة مُصِرّة - كما الإمامية - على ضرورة الرجال المنضيين، لها - [أي] الأئمة - لحفظ الإيمان وخلص الإنسان ستقوم حتماً بتطوير أدبيات هائلة عن بطولات هؤلاء الرجال. وتشكل مجموعة الأحاديث لإمامية

المكوّنة له الكتب الأربعة المذكورة آنفاً، إضافة إلى مصنفات أخرى تمتد على قرون عدة، إحدى أهم السبل لرواية تاريخ الأئمة. لذا يمكن قسمة الأحاديث الإمامية إلى فئتين كبيرتين: تلك التي تتناول أصول التشيع، وتلك التي تركز على شخصياته البارزة.

تقوم العقائد الإمامية على أصول الإيمان، وهي خمسة. التوحيد والنبوة والمعاد والعدل والإمامة. ويشارك جميع المسلمين في الثلاثة الأول. وكما في مجاميع الحديث السنية، فإن عدداً كبيراً من الأحاديث الإمامية يتناول هذه الأصول الإمامية<sup>(١)</sup>، ولكن اهتماماً أكبر بكثير ينصب على مسألة الإمامة، التي رغم كونها أصلاً فرعياً في منظومة أصول لإمامية، فإنها قد تفوق جميع الأصول الأخرى من حيث عدد الأحاديث المتعلقة بها. وبالتالي فإن عدد الأحاديث الإمامية التي تتعرض للأشخاص - الأئمة - هو أكبر بكثير من عدد الأحاديث التي تصف الحياة والسلوك والتصرفات اليومية لشخصية الإسلام لمحورية، [أي] محمد نفسه، في المجاميع السنية.

ما يجب أن يكون عنصراً فرعياً في مذهب الإمامية، ولكن زُفِّع البرانيون إلى مرتبة أعلى بكثير من مرتبته القرآنية، هو مجموعة الطقوس والشعائر المدعوة فروع الإسلام؛ إنها القواعد التي تحكم جميع لأبعاد لظاهرة العملية للإيمان، كالصلاة والصوم ولزكاة

(١) انظر على سبيل المثال مجموعة الأحاديث الإمامية حول التوحيد في:

William C. Chittik (ed.), *A Shi'ite Anthology*, London: Muhammadi Trust, (1980),

pp 23-65.

والحج وما إليها. هذه الفروع شاملة ومفصلة إلى درجة أنها تتناول فعلياً كل نواحي الحياة اليومية للإنسان.

كما مر سابقاً، فإن الاختلاف في التطبيق المقهبي بين الإمامية والسنة ضئيلٌ عادة، وبالفعل فإن الاختلاف بين المذاهب السنية نفسها كثيراً ما يكون أكبر من الاختلاف بينها عامة وبين المذهب الإمامي، المعروف به المذهب الجعفري نسبة إلى مؤسسه جعفر الصادق، إن أبرز الفواصل المشتركة بين السنة والإمامية هو أن علماءهما ركزوا تقليدياً على دراسة الفروع، وعلى نقلها إلى الأجيال اللاحقة عبر علمي الفقه والحديث المتقارئين. بهذا المعنى، فإن السنية - وتبنيها على اللابرانية وعلى الجوانية - ليست ظاهرة محصورة في الإمامية بأي وجه من الوجوه. لكن لأسباب تاريخية سلف إيجازها، تمتعت دراسة العلوم النقلية بزخم أكبر في الثقافة الإمامية.

يمكن رؤية الميل الإمامي إلى العلوم النقلية - وهي حلة وجود البرانية - من خلال الحصيلة العلمية للعلماء الإماميين في العصر الصفوي، كما يظهر الأمدي، فإن عنصر الفقه/الحديث يعلب العنصر اللاتقي في النتاج العلمي لعلماء الإمامية الصفويين، وذلك بالنسبة الكبيرة نفسها التي يفوق فيها عدد البرانيين عدد اللابرانيين.

بشكل إيضاح مسائل الشعائر والشرع المقدس نقطة الارتكاز في التعاليم البرانية، وبالتالي في العصر الصفوي أجمع؛ وخاصة بعد نقل العاصمة من قزوین إلى أصفهان، فقد طغرت ريادة مصرطة في المؤلفات حول الفروع. وتطغى العاوين التالية على لائحة الأفندي للمؤلفات الفقهية الإمامية: الصلاة والصوم والخمس والزكاة والحج

والزيارة وأحكام صلاة الجمعة والطهارة والتجاسة والطلاق والقرعة والدعاء والأعمال اليومية والرضاع. هذه المسائل في الطقوس والشعائر، التي وصلت إلى المؤمنين عبر النبي و/أو الأئمة، عُرضت في شكل مجاميع حديثية عامة أو في شكل رسائل مكرسة لموضوع بعينه. كثيراً ما كان الفقيه يجمع كل ما سمعه من أحاديث من أساتذته العديدين، أو ما التقطه من المصادر المختلفة حول موضوع ما - الصلاة مثلاً - ثم يوزعها كرسالة تحمل اسمه، عادة دون إضافة أي تعليق أو شرح على نص الحديث. هذه الأحاديث تُبلّغ إلى تلامذته الذين بإمكانهم اقتباسها واستعمالها وروايتها بإجازة الأستاذ. وبالجمل، لم تكن هذه الرسائل لتزيد شيئاً على المسألة المطروحة، بل كانت مجرد وسيلة لحفظ المادة التي كُتبت في سنوات تشكل أدبيات الحديث الإمامية، [أي] عصر «المحمد بن الثلاثة» وكتب الحديث الأربعة المعتمدة.

يشير الدليل إلى أن المجموعة الكاملة للأحاديث الإمامية قد دُرئت مع بداية الغيبة الكبرى، وإلى أن كل الأحاديث التي نعرفها اليوم من خلال مؤلفات متأخرة - كذلك التي ظهرت في العصر الصفوي - إنما هي، مع بعض الاستثناءات، نسخ طبق الأصل تقريباً عن مواد قديمة تعود إلى زمن الأئمة أنفسهم. تكمن أهمية أدبيات الحديث في نظر الإمامية - خاصة عندما انوجدوا كأقلية - في أنها وسائل للتعبير عن موقفهم من بيئتهم، ولتشكيل عقائدهم وتقاليدهم، ولتأكيد أنفسهم كياناً دينياً واجتماعياً - سياسياً واضح المعالم. تتجسد هذه الأهمية في أن بعض العلماء سلخوا سنيّ عمرهم في تصنيف كتاب أو عدة كتب



حديثية، وكانوا كثيراً ما يسافرون بعيداً ويخاطرون بحياتهم لأخذ الروايات عن العلماء الآخرين أو عن المصادر المكتوبة<sup>(١)</sup>.

نظراً لتركيزها على العلوم العقلية وليس العقلية، فإن البرانية ألصق بالإتباع منه بالإبداع. لذا نرى في رياض العلماء كثيراً من الشروحات والتعليقات والحواشي، يتركز معظمها حول أعمال الآباء المؤسسين الرائدة في الفقه والحديث الإماميين. يعرض الأفندي عناوين مثني حاشية وتعليقاً منها عشرات على اللمعة الدمشقية للشهيد الأول<sup>(٢)</sup>. كما يُثبت الأفندي أسماء ثلاثمائة شرح، وكثيراً ما نرى حواشي على الشروح أو شروحاً عليها<sup>(٣)</sup>. في أكثر الحالات، لا يعدو الشرح أو التعليق البراني ملاحظة على الهامش أو بين السطور، مقتصرة عادة على تفسير الفقرات المبهمة أو الكلمات المفردة في النص. لا نجد مواد إضافية على الأصل، لا في الشروح التي صنفها لبرانيون، والتي تستقل في كونها أعمالاً إبداعية رائدة؛ من أفضل الأمثلة على ذلك هو شرح للامبيجي على گلشن راز للشبستري<sup>(٤)</sup>.

لكن هذا لا يعني أن البرانيين الإماميين في العصر الصفوي لم يكن لهم مبدعهم؛ فقد لاحظنا الخطوات التي قام بها الشيخ الكركي

---

(١) للاطلاع على عرض شيق للتجارب القاسية التي عاها أحد هؤلاء الفقهاء النشطين، الشيخ [بل السبد] عمدة آية الجزائري، في طلب العلم البراني، انظر: التكاوي، قصص العلماء، ص ٤٦٥-٤٧٨.

(٢) الأسدي، رياض العلماء، ج ٦ ص ١٤٧-١٤٨.

(٣) م. ت. و. ص ١٤٤.

(٤) الامبيجي، محمد شرح گلشن راز، تحقيق ك. سمي، طهران، ١٣٣٧ هـ. ش / ٥٨-١٩٥٩ م.

لجمل الفقيه/المجتهد الإمامي نائباً عاماً عن الإمام العائب. لقد كانت مسألة الاجتهاد نفسه مسألة شائكة ومثار جدل كثير في العصر الصفوي، وأدت أخيراً إلى بروز الخلاف الأصولي - الأخباري الذي سنبحثه قريباً. يكفي هنا القول إنه حتى نهاية العصر الصفوي، لم يكن الاجتهاد، أي الاستدلال المستقل للوصول إلى أحكام شرعية للمسائل المستحدثة في الفقه الإسلامي، راسخاً بأي شكل من الأشكال. مثلاً، تُظهر فتاوى الكركي وردود القعل العامة عليها، فإن من استعملوا الاجتهاد تركوا تأثيراً شديداً؛ كما أن لمحة خاطفة عن رسائل المجتهدين تكفي لرؤية التفكير الدقيق والمنظم للعقل الحقوقي القانوني المستغرق بمناقشة التفصيلات الشرعية الجزئية والتولع بسفاسف الأمور hair-splitting. مدهشة جداً هي قوة التعابير في بعض هذه الرسائل، ويتساءل المرء عن تأثير هؤلاء العلماء في جمهورهم لمتنبه فيما لو ركزوا مواهبهم العلمية على أصول الإيمان، عوضاً عن - أو على الأقل - المستوى نفسه - الذي ركزوا فيه على فروع الإسلام. تمثل رسالة الشيخ علي الفرهاني حول حرمة التناك، المكتوبة عام ١٠٤٨هـ/ ٣٨ - ١٦٣٩م والمثبتة كاملة في رياض العلماء، حيلة مناسبة من نوعية المؤلفات التي أنتجها الفقهاء والمجتهدون في إيران الصفوية؛ وهي ليست إلا غيضاً من غيض الرسائل المشابهة التي أنتجت المدارس ومنابر المساجد في شكل مواظط طيلة هذه الحقبة<sup>(١)</sup>.

من بين مؤلفات البرانيين الإماميين، فإن تلك التي تشارل فسانل

(١) ترد رسالة الأصمعي كامل في رياض العلماء، ج ٤ ص ٢٧٣-٢٧٦

الأئمة وامتيازاتهم تحتل مرتبة مميزة، وقد وُضِعت رسائل ومجاميع حديثة عديدة حول الموضوع على امتداد العصر الصفوي. تظهر أولى الأحاديث حول الإمامة في الكافي للكليني، وأخذها الكليني عن أعمال سابقة مثل بصائر الدرجات لمحمد بن الحسن [الصفار] لقمي. تبحث هذه الأحاديث في مسائل من قبيل ضرورة وجود الإمام، وتوقُّف الإيمان على الاعتقاد بالإمام، ومعرفة الإمام، وشيبتها من المسائل. وقد حفظ الفقهاء الصفويون هذه الأحاديث وأخرى مشابهة في مجاميع جديدة هدفت إلى زيادة تعظيم الأئمة في نظر الشعب لمنتشيع حديثاً. قديمة قَدُمَ مذهب الإمامية هي ظاهرة النعني بمنقب الأئمة - وهو فنٌ معروفٌ بمنقبه مخواني. لكن تصويره في شكل مجاميع حديثة نطَّبَ رحاها شخصيات الأئمة ومناقبهم وكراماتهم ومعانياتهم استفحل وطمى في العصر الصفوي؛ وكان من أوائل هذه الأعمال المنشورة في إيران حديثة العهد بالصفويين أعمالٌ من تأليف والد الشيخ البهائي وكمال الدين درويش، وهو الجَد الأعلى لمحمد باقر المجلسي<sup>(١)</sup>.

علاوة على الروايات التي تدور حول الإمام، فإن هناك الكثير من الروايات التي تشدد على حقوق كل إمام استناداً إلى أقوال وأفعال للرَسُول مفسرة بأنها تشير صراحةً إلى الإمام محل البحث. كانت المجاميع الأولى غالباً ما تُعَتِّونُ بحصائص [الإمام] علي أو مناقبه أو فضائله، وهي بذلك توضح مناقب إمام الشيعة الأول وتؤيد حقه في

(١) من أجل ترجمة لحياة كمال الدين درويش، انظر:

Karl-Heinz Pampus, *Die Theologische Enzyklopädie Bihār al-Anwar* (Bonn, 1970), pp. 55-6.

الحكم، خلال العصر الصفوي المتأخر، بلغت الطبيعة إمامية - المركز للبرانية إلى أن يكون هناك مجمع أحاديث مستقل مخصص لمعظم الأئمة الإثني عشر ولفاطمة بنت الرسول، وقد ألهم لإمام الثالث المقتول في كربلاء، الحسين بن علي، جنساً مستقلاً من أدب الحديث يُعرف بـ مقتل نوسي؛ ويذكر الأفندي عدة أعمال من هذا النوع تحت عنوان مقتل الحسين<sup>(١)</sup>. هذه [الأعمال] كانت شبيهة المحتوى بأدب الروضة، الذي يُعتبر أول أمثله وأبرزها الكتاب الأقدم روضة الشهداء لحسين راعظ انكاشفي الذي لم يكن إمامياً ولا برانياً بالمعنى الدقيق للكلمة، بل حنبلياً نقشبندياً.

كذلك شُملت هذه الأحاديث وأخرى مشابهة في مؤلفات نظرية عن الإمامة، وهي رسائل وكراسات احتجت لضرورة الإمامة بالأدلة العقلية والنقلية. يُنسب إلى كثير من العلماء الذين ذكرهم لأفندي على أنهم فقهاء مؤلفات في علم الكلام. تقليدياً، علم الكلام صمّم عقلياً منعق بالاستدلال المنطقي على وجود الله وصفاته وأفعاله، بكن هذا لا يجب أن يُفسر على أنه دليل على ميل لديهم إلى العقلانية. للابرائية أو إلى الجوانية؛ على الرغم من أن معظم البرانيين لهم إمامٌ مبدئي بـ الكلام، وعلى الرغم أيضاً من كون هذا الميل موجوداً في بعض الحالات، لا تدل دراسة الكلام وتدريبه بالضرورة على انحياز العالم إلى للابرائية. في حالة الفقهاء الإماميين، فإن استعمال مصطلح الكلام لوصف مؤلفاتهم مبهم على نحو مضاعف. وذلك لسبب بسيط هو أن المصطلح غالباً ما يُستعمل لوصف الأبحاث التي هدفت ليس إلى

(١) الأمدي، رياض العلماء، ج ٦ ص ٢٢٨.

إثبات وجود الله، وهو المبحث التقليدي لعلم الكلام، بل ضرورة الإمامة وصحة مزاعم الأئمة. من أقدم كتب الإمامية التي هذمت مفهوم الكلام التقليدي هو كتاب الاعتقادات الإمامية [بل اعتقادات الإمامية] لابن سبويه، وهو نموذج أولي لمعص الكتب الصوفية مثل إثبات الإمامة<sup>(١)</sup>، إثبات وجود صاحب الزمان<sup>(٢)</sup> أو أي من الكتب الكلامية التي تكاد تطلع عشريين كتاباً يذكرها الأفتدي تحت عنوان بسيط هو «الإمامة»<sup>(٣)</sup>. وما يلزم عن استعمال علم الكلام لإثبات ضرورة الإمامة وصحة مزاعم الأئمة ندلاً من وجود الله هو استعمال كلمة المعرفة بتدل، ليس على معرفة الله كما يفهم تقليدياً من المصطلح، ولكن على معرفة لإمام. وقد صُنفت مؤلفات حول هذه «المعرفة» التي اعتُبر إيمان المسلم ناقصاً من دونها<sup>(٤)</sup>.

كذلك صنف الفقهاء الإماميون كثيراً في التفسير القرآني، رغم أن حجم ما كتبوه لم يبلغ حجم المادة المباشرة التي دونوها في الفقه والحديث. لتفسير التي كتبها برانيو العصر الصفوي الإماميون نماثل في الشكر والأسلوب أعمال التفسير الشيعة الأولى، حيث يتم التركيز أساساً على أحاديث الأئمة التي توضح أسباب نزول آية ما. ومن لشعادج لسابقة على التفاسير الصفوية التي أنجها الرانيون تفسير المسكري، المسسوب إلى الإمام الحادي عشر، الحسن المسكري، وتفسير القمي. تتجاهل التفاسير الصفوية، كلياً أو جزئياً، المسائل

(١) م. ن. ج ٦ ص ١٩٤ ج ٢ ص ٢٥٢ و ٤٢٩.

(٢) م. ن. ج ٥ ص ١٩٦ ج ٦ ص ٩٥.

(٣) م. ن. ج ٦ ص ١٠٩.

(٤) م. ن. ج ٦ ص ٦٦.

اللغوية، كما تميل إلى التجاهل المطلق لبعض الفقرات القرآنية الصعبة، وهي عادةً شديدة العداء للسنة، في الأعمال اللاحقة، جرى الالتفات إلى المشاكل اللغوية والفقهية والعقدية، عبر أن جوهر هذه التفسيرات يطلُّ إمامي - المركز بشدة؛ فقد صُنِّفت كثيرٌ من لتعاسير القرآنية، وهدفت حصراً إلى إثبات أن مناقب الأئمة وحقوقهم ومكانتهم مرصودة في القرآن. هناك رسالة عنوانها آيات الولاية - الفقيه والمفسر الصفوي أبو القاسم الشيرازي، المعروف أيضاً بالميزاباها الشيرازي، وهي تناول حوالي ثلاثمائة آية يُدعى أنها نُزلت في «المعصومين الأربعة عشر»<sup>(١)</sup>. كما ألف أحد تلاميذ الشيخ الكركي، وهو السيد شرف الدين علي الحسيني الأسترابادي النجفي، تفسيراً للغاية نفسها، لكن تحت عنوان التأويل، الذي يعني استخراج لمعاني المستبعدة في الآيات القرآنية<sup>(٢)</sup>.

نظراً لتركيزها على الفروع - وهي نفسها ما يُعدها عن نظريتها لدى المسلمين السنة، وأخطر من ذلك، على مسألة الإمامة، فإن مؤلفات الفقه والحديث الإمامية هي ضماً ضد - سنّة anti-Sunni، هذا على الرغم من أن علماء الفريقين تمتعوا بتاريخ طويل من التعايش السلمي نسبياً، مع تسرية مسببة على أنهم اتفقوا على ألا يتفقوا. ورغم أنه كانت قبل الصفويين مناسبات تجاوزت فيها الخصومة المذهبية حدّ الجدل اللاهب، فليس قبل الصفويين أن اتخذ تموضع الفقهاء الإماميين المصادم للنسني نبرةً شرسة بل وربما هستيرية العداء. وقد رأينا سابقاً

(١) د.ش. پژوه، فهرست، ج ١ ص ١

(٢) م. ن.، ج ١ ص ٢٣.

موجة القتل الصفائي التي عمت إيران خلال السنوات الأولى لحكم الصفويين<sup>(١)</sup>، كما رأينا التبرؤين، وهم جماعة الإمامية المتحمسون لدين فرضوا لتشهير المذهبي بالحلفاء الثلاثة الأول، إضافة إلى كتابات صد - السنية القامية للشيخ الكركي.

سواء أكانو مدفوعين بحرية التعبير الجديدة أم بالنراعات المتقطعة مع الدولة العثمانية السنية خلال سنوات تشكّل الحكم الصفوي، فقد حافظ الفقهاء الإماميون على وابل دائم من الجدل ضد السنة، وأسوأه هو الحكم بأن السنة كفار ونجسون<sup>(٢)</sup>. وتحتوي كتيبات الصلاة، مثل ذكر العالمين لمحمد مهدي القزويني (ت. ١١٢٩هـ/ ١٦ - ١٧١٧م) المقدم لشيخ سلطان حسين (١٦٩٤ - ١٧٢٢م)، على لعنات للخلفاء الثلاثة لأول وكل من يتبعهم<sup>(٣)</sup>. ويذكر الأفندي مناسبات عدة أدى فيها غلو لبرانيين الإماميين في ذم السنة إلى كارثة. فعلى سبيل المثال، رأى أحد الفقهاء الإماميين مناصباً أن يُبرز معارضته للسنن عبر التغوط في موضع صلاة لأحناف في مكة، وقتل لأجل ذلك<sup>(٤)(٥)</sup>. لم يكن هذا التصرف المستهجن من الفقيه حالة شاذة؛ فقد ظل المدعو الشيخ

(١) جرت دراسة تفصيلية للعلاقة بين إيران الصفوية والإمبراطورية العثمانية في

Adel Allouche. *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict* (Berlin:

Klaus Schwarz Verlag, 1983).

المصلا الثالث والرابع هما دوا أهمية خاصة

(٢) مع أن الفقه الشيعي أبطل حكم الكركي على السنة. فإن الكلام ما رالوا يُعتبرون نجسين، أي غير طاهرين طهياً.

(٣) دانش يژه، فهرست، ج ٢ ص ٦٠٨، الأفندي، رياض العلماء، ج ٥ ص ١٩٢.

(٤) الأفندي، رياض العلماء، ج ٥ ص ١٥٤.

(٥) لا يذكر الأفندي سوى أنه اتهم بذلك. [الترجم].

علي العاملي الشامي يتفوط على قبر معاوية سنة كاملة ويظهر بركة ذلك لعمل للناس<sup>(١)</sup>.

لم تكن مجادلات البرانيين الإماميين مع اللابرانيين أطف من هجماتهم على السنة، فقد دُنت قبور مشاهير الصوفية من أمثال عبد الرحمن الجدي وأبي نعيم الأصفهاني؛ كما كُتبت ردودٌ عديدة على التصوف<sup>(٢)</sup>، لم يكن البرانيون وحدهم يكتبون ردوداً على التصوف؛ فقد كتب الملا صدرا أيضاً، وهو لابراني بامتياز، رسالةً من هذا النوع بعنوان كسر أصنام الجاهلية. غير أن الملا صدرا لم يكن معترضاً على التصوف بذاته، بل كان اعترضه قائماً ضد أصحاب المتصوفين، أي الصوفية الزائفة pseudo-Sufis جزم البرانيون بأن جميع لصوفية هم كذلك، ولذا لم يحددوا في مؤلفاتهم الجهة التي يهاجمونها، وكان كثير من هذه المؤلفات يحمل العنوان المبتذل الرد على الصوفية<sup>(٣)</sup>.

يمكن السد إلى رأي البرانيين عامة باللابرانيين من خلال قراءة تعليقات الألفندي. في وصفه لمحمد قوام الدين الأصفهاني، وهو فيلسوف وتلميذ لمولى رجب علي التبريزي الشهير، يقول ألفندي «كان يقول به عقائده [المولى رجب] الفاسدة وأقواله الكاسدة وكان مثله تاركاً لظاهر الدنيا ولم يعرف العلوم الدينية ولا الإلهية أيضاً»<sup>(٤)</sup> كما

(١) م. م. ج ١، ص ١٩٦.

(٢) النص في المصدر: «لازم قبر معاوية وكان يتفوط على قبره ويظهر التبرك به خمساً وأربعين يوماً في «به» عائداً على القبر وليس على التفوط كما فهم المؤلف.» [مترجم]

(٣) الشيرازي، مبرراً مخدوم. التواضع، ص ٩٠-٩١.

(٤) الألفندي، روض العلماء، ج ٦ ص ١٦٧.

(٥) م. م. ج ٢ ص ٣١٥-٣١٦.



إنه لم يتعلم العربية ولم يشهد جنازته أحد. يعيب الأفندي اللابرانيين دوماً لجهلهم بالعربية، وتُظهر ملاحظاته مجدداً كيف صارت العلوم العقلية مرادفة لـ «العلوم الدينية»، وهو مصطلح يُقصد من خلال استعمال كلمة الدينية تلقائياً كل العلوم الأخرى بصفاتها أفكاراً مشبوهة أو بدعاً مكشوفة. كذلك يحقر الأفندي رجب علي التبريزي، وهو أستاذ سابق للأصفهاني وكان الشاه عباس الثاني يزوره شخصياً، إذ يصفه بأنه «لم يكن به معرفة بالعلوم الدينية بل بالعلوم العربية والأدبية أيضاً»<sup>(١)</sup>. أما حسن الديقمانى الجيلاني، الذي كان متبحراً في الحكمة وأستاذ في المسجد العباسي في أصفهان، فيتقصه الأفندي لأنه عبر مترن عقياً، ويضيف الأفندي عبارة مبهمة مفادها أن الجيلاني كان «محباً لمرمرة الحكماء والصوفية»<sup>(٢)</sup>. الملا صدرا هو الآخر هدفٌ لتهجمات لادعة من المعسكر البراني، ورغم شهرته ومنزلته العلمية، فلا يبدو أن له أكثر من سطور قليلة من التعليق الوجيز في قصص العلماء لشتنكاسي، ومع هذا يحتال الكاتب لبشوه سمعته عبر نشر الأراجيف حول ميلول لملا صدرا الجسسية<sup>(٣)</sup>. كما إن الأفندي، الذي يعتبره دنش پژوه من أقل الفقهاء الصوفيّين تعصباً، يتقص الملا صدرا، وإن ليس بالصرحة ذاتها، في تعليقه على إبراهيم بن الملا صدرا، وهو فقيه، بقول الأمدي: «وهو في الحقيقة مصداق قوله «يخرج الحي من الميت»؛ وبذا يسوي برنية ابنه بالحياة بينما يسوي لايرانيته بالموت»<sup>(٤)</sup>.

(١) م. ن. ج ٢ ص ٢٨٢.

(٢) م. ن. ج ١ ص ١٨٥.

(٣) «شكاسي»، قصص العلماء، ص ٣٥٤.

(٤) الأمدي، رياض العلماء، ج ١ ص ٢٦.

مثلما تكون أي مجموعة مصالح، كان الفقهاء الإماميون منقسمين داخلياً حول قضايا عصرهم، مهما كانت لأحمتهم وثيقة في تسي البرنية وفي الحط من قدر خصومهم اللابرائيين. بمعزل عن خلافت الرأي الواضحة التي تنشأ بين الفقهاء نتيجة لتفكيرهم في مسائل ثنوية حول الشريعة وأداء الشعائر، فقد شقت مسائلتان خلافتان حادثان الفقهاء الإماميين إلى أحزاب فكرية مختلفة ومتداخلة بعضها. هاتان المسألتان هما صلاة الجمعة والعملية المزدوجة لمكوونة من الاجتهاد والتقليد.

كانت مسألة وجوب إقامة صلاة الجمعة في عياب الإمام أو عدمه مثار جدل كثير طيلة العصر الصفوي، حيث دوّنت رسائل كثيرة مع إقامتها أو عدم ذلك. كانت المسألة مرتبطة مباشرة بموقف لإمامية من الدولة؛ إذ مال الفقهاء القائلون بالوجوب إلى موقف أكثر إيجابية من الدولة والحياة السياسية عامة، بينما فضل من رأوا حرمتها حول غيبة الإمام أن يتحدثوا الدولة، التي اعتقدوا أصالة الجور فيها زمن لعيبة. سنقول لمزيد عن المواقف السياسية للفقهاء الإماميين في لفصل الخامس حول الانتظار؛ ويكفي هنا القول إن الضلوع في أعمال الدولة أو اعتزلها مثلاً انعكس في جدلية صلاة الجمعة هي مسألة جذبت انتباه الكثير من العلماء وفرقتهم على امتداد الحقبة الصفوية.

طُرحت مسألة جواز الاجتهاد والتقليد خلال الحدل الأصولي - الأخباري، وهو جدل احتدم إبان النصف الثاني من الحقبة الصفوية؛ وكان ذا أهمية كبيرة لموقع الفقهاء الإماميين في إيران بعد الصفوية وحتى يومنا هذا. والأخبارية هي مدرسة فكرية جرى تجديدها في بداية القرن ١١هـ/١٧م على يد محمد أمين الأسترايادي (ت. ١٠٣٣هـ/٢٣

- ١٦٢٤م<sup>(١)</sup>. في كتابه الفوائد المدنية، يهاجم الأستربادي المقاربة العقلية المنطقية للفقه، التي تبناها متقدمو فقهاء الإمامية مثل العروسي والمعيد والشريف المرتضى إضافة إلى نظرائهم الصمويين، وهم الذين عُرفوا في المقابل بالأصوليين. تركّز الخلاف الرئيس بين الفريقين على شرعية استعمال المطلق في مسائل الشريعة، حيث حاول لأخباريون إحياء ما رأوه سُنّة السلف الصالح عبر الاعتماد حصراً على أحاديث الأئمة. فمثلاً، لم يتردد المقدس الأردبيلي (ت. ٩٩٣هـ / ١٥٨٥م)، وهو أخباري اشتهر بامتناعه عن التدخل في السياسة والدولة، في رفض آراء جميع الفقهاء الإماميين السابقين متى استبعدوا الأحاديث اعتماداً على الدليل المنطقي<sup>(٢)</sup>.

نتج عن هذا رفض الأخباريين له الاجتهاد والتقليد؛ وهم يرون أن على كل مؤمن أن يتبع أخبار (أحاديث) الأئمة، التي لا يُحتاج في فهمها إلى أكثر من اللغة العربية والمصطلحات الخاصة التي يستخدمها الإمام. وإذا لم يكن ممكناً حل التناقضات في الأحاديث، فعندها يجب الامتناع عن إصدار الحكم<sup>(٣)</sup>. بالتالي يحرم الرجوع إلى المجتهد، لأن الطاعة واجبة لله ولرسوله والأئمة ولا أحد سواهم، مع إمكانية استنباط أحكام الشريعة المقدسة من الأحاديث<sup>(٤)</sup>. هكذا شكّلت لأخبارية تحدياً خطيراً لموقع المجتهد الإمامي كما نظر له الشيخ

(١) انظر م. ن. ج ٥ ص ٣٦-٣٥ من أجل تفاصيل ترجمته.

(٢) المقدس الأردبيلي، أحمد بن محمد: مجمع الفائدة والبرهان، طهران، ١٢٧٢هـ / ١٨٥٦-٥٥م، كنه.

(٣) E. Kohlberg, 'Akbariya' in *Encyclopedia Iranica*, vol. 1, p 717

(٤) Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven: Yale University Press, 1983), pp. 224-25.

الكرمي وطمح إليه ما لا يحصى من الفقهاء منذ بداية الحكم الصفوي. وقد بذد لجدل الأصولي - الأخباري وقت الكثير من البرانيين - وبعض اللابرانيين - وجُهدهم؛ ولكن هنا مجدداً، كما في حالة صلاة الجمعة، كان التركيز العلمي منصباً على مسألة فرعية وليس أصلية.

رغم أن المسائل المذكورة آنفاً كثيراً ما فُرقت البرانيين أحزاباً متناحرة، مضبعةً انقسامات جديدة إلى الصدع الرئيس البراني / اللابراني، فإن الحدود الفاصلة بين هذه الأحزاب غالباً ما كانت غائمة، مع تداخل كبير في المصالح والولاءات. كان مستحيلاً على دارسي التاريخ الصفوي أن يكونوا بمنجاة مما يسميه كليفورد غريتز Clifford Greetz «آفة الفرز والتصنيف» The pigeonhole disease، فمثلاً، يزعم سعيد أرجمند أن الأخبارية عكست توجه ما يسميه «طبقة الإكليروس»، التي «مالت إلى تفضيل الفلسفة والتأويل والعرفان التعبدية»<sup>(١)</sup>. ولكن أشهر العلماء الأخباريين، أمثال مولي محمود الجيلاني والشيخ خليل القزويني والشيخ محمد الحر العاملي ومحمد طاهر القمي، عارضوا بأجمعهم دراسة الحكمة والتصوف، وكان لقمي أمتهم في ذلك<sup>(٢)</sup>. فيما يتعلق بمسألة صلاة الجمعة، لم تكن لنزعة الأخبارية كافية ليتوافق القمي والشيخ خليل القزويني، حيث رآها الأول واجبة بينما أفتى الثاني بأنها حرام<sup>(٣)</sup>. يحاول أرجمند ربط الانقسام الأخباري - الأصولي بشائية «الطبقة الإكليركية» - الجماعة

(١) Arjomand, *The Shadow of God*, p. 146.

(٢) من أجل استعراض هجمات القمي على محمد تقي المجلسي والملا خليل القزويني، ركلاهما كان محظياً لدى الشاه عباس، انظر معصوم علي شاه، طرائق الحقائق، طهران، ١٣٣٩ هـ. ش. / ١٩٦٠-١٩٦١ م، ج ١، ص ١٧٧-١٧٨.

(٣) الأفتي، رياض العلماء، ج ٢ ص ٢٦٦ «فتاوى يزوه»، فهرست، ج ٣ ص ١٣٥٨.

الدوغمائية، ولكنه يفشل في ذلك فشلاً ذريعاً. ومهما جتهدنا لعرض تصنيفات صارمة على فقهاء العصر الصفوي الإماميين، فربما لا نستطيع إنكار أن ما كانوا يدرسونه أمرٌ ثانوي جداً في الإيمان وفي معرفة النفس والله، وأن جدالاتهم وغوصهم في سفايف الأمور لفقهية بما كان تغطية على عدم اكتراثهم برسالة الإسلام الأساسية.

## بحثاً عن الجوانب الإمامية

بشير الدليل إذاً إلى أن طلب العلوم الانقلبية - أو العقلية - كالفلسفة والحكمة كان أمراً منبوذاً من فقهاء الإمامية تقليدياً، وهم يتخذون موقفاً مشابهاً لموقف نظرائهم السنة من هذه الناحية. لكن التركيز على لبرائية - وبالطبع على مذهبهم الخاص فيها - أجلى بكثير عند الفقهاء الإماميين منه عند السنة. كما أسلفنا، لم تكن هناك قبل الحكم الصفوي جماعات صوفية تدمي الالتزام بالإمامية الأرثوذكسية، إذ انتمى جميع مشايخ الصوفية فقهاءً إلى أحد المذاهب السنية الأربعة، وحتى تلك الطرق التي اعتنقت التشيع مع بداية الحكم الصفوي بحسب أن تبلى متهمه في صدق تحولها المفاجئ. زد عليه، فإن تسامح الفقهاء السنة تجاه المقاربات اللامراتية للإسلام كالفلسفة والحكمة والتصوف بدراً أكبر مما أظهره نظراؤهم الإماميون. ومن أمثلة ذلك رأي ابن تيمية في رموز الصوفية مثل الجنيد وبيزيد، رغم أنه من أشد أهل السنة اعتراضاً على التصوف<sup>(١)</sup>. لقد جرى سابقاً إظهار الموقف

(١) رغم أن ابن تيمية يرأى متصلاً، فمن الروي عنه أنه وجد مثل الصوفية موافقة مع الحقائق الأساسية في القرآن، وقد جاءت انتقاداته الحادة للصوفية ليس كردة فعل على التصوف بحد ذاته، ولكن على التجاورات المفرطة المرتكبة باسمه.

الإمامي البراني من العلوم الخارجة عن نطاق الفقه والحديث؛  
ويلخص الأندلي هذا كله عندما يعلّق على نعت أحد العلماء بأنه  
حكيم وفقه. «لا يسمى أحد به الحكيم والفقّه - على أن الجمع  
بينهما جمع بين الأضداد»<sup>(١)</sup>، ولذا فهو مستحيل.

من الملاحظ أيضاً ميل الفقهاء إلى مساواة الفقه والحديث فحسب  
به «العلم الديني»، حيث تكون كل المقاربات الأخرى في نظرهم  
مشبوهة فكرياً. وينبغي إيضاح نقطة هنا، وهي أن الفقهاء لمسلمين لا  
يهملون أصول الإيمان؛ ولكن توجههم ينحو ببساطة إلى نشر ضواهر  
الدين، أي الفروع. إن الاختلاف بين الجوانية والبرانية هو في الأصل  
اختلاف في الأولويات. وبالفعل، فمن المفترض أن يكون لدى أي  
فقيه جيد دراية بالعلوم العقلية والعقلية؛ أما كونه فقيهاً فعائد إلى  
تفضيله الشخصي للمعلوم العقلي - وهي أدوات البرانية - على المعلوم  
العقلي.

كما تُظهر المصادر، فإن العلماء قد يدرسون العلوم العقلية هي  
أستاذ واحد أو مجموعة أساتذة. أما المعلوم العقلي، ورغم أنها نظرياً  
أقرب من المعلوم العقلي إلى الجوانية، فهي كانت غير مؤثرة عملياً  
كوسيلة لقيادة التلميذ إلى معرفة الله أو معرفة النفس؛ لأن علماً كعلم  
الكلام مثلاً كان موجهها نحو معرفة الأئمة وإثبات الإمامة لهم. بيد أنه  
كما يُظهر الأندلي، فإن العلماء ذوي الميول الجوانية يُنعتون دوماً  
بلقب الحكيم، أي الحكيم الإلهي، ولذا كان الفقهاء متوحشين من  
احتماح جنوح المهتمين بالعلوم العقلية نحو اهتمامات شديدة اللابرية.

(١) الأندلي، رياض العلماء، ج ٢ ص ٢٦٤-٢٦٥.

كالتصوف والعرفان. مجدداً، يجب أن لا يُترجم ذلك إلى أن الفقهاء كانوا ضد محاولة الإنسان معرفة الله في ذاتها. بحسب صاحب سرور المعارفين:

لا يخاف العلماء القشريون من معرفة الناس لله، ما دام ذلك هو بالمعنى المحدود المسموح به في إطارهم المرجعي. ما يخافونه (الفقهاء) هو أن يستطلع الطالب معرفة الله كما يريد، الله أن يعرفه، وعندها سيدرك (الطالب) أن مزاعم العلماء القشريين حول امتلاك العلم الحقيقي لا أساس لها<sup>(١)</sup>.

كيف يمكن إذا للمراء، أما وقد رأى تباين البرانية الإمامية مع الجوانبية، أن يفسر نظريات أمثال هنري كوربان Henry Corbin الذي يطلق على التشيع «حرم لباطن الإسلام»؟<sup>(٢)</sup> أو حامد الغدار Hamid Algar الذي يتحدث عن التوفيق بين التسنن والتشيع «على المستوى الباطني»؟<sup>(٣)</sup> أو حامد عنایت Hamid Enayat الذي يقرن الباطن والتأويل والحقيقة بمذهب الإمامية، والظاهر والتفسير والشرعية بالتسنن؟<sup>(٤)</sup> إن طرح عنایت الذي يقرن فيه الجوانب البرانية - التفسير

(١) [هنا سم يدكر المؤلف رقم الصفحة] (المترجم).

(٢) كوربان، هنري، «عن الإسلام في إيران، نقله إلى العربية وقدم له وحقق نصومه براف الموسوي، دار النهار للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، آذار ٢٠١٠، ج ١ ص ١١.

(٣) Hamid Algar 'Shi'ism and Iran in the eighteenth century' in: T. Naff and R. Owen (eds.), *Studies in Eighteenth Century Islamic History* (London, 1977), p 288

Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (London: The Macmillan Press, 1980), p.22

يُفسر اباطن بأنه المعنى الداخلي أو السري للقرآن بينما الظاهر هو المعنى الخارجي أو-

والشريعة والظاهر - بأهل السنة، والجوانب الجوانية - الباطن والتأويل  
والحقيقة - بالإمامية، هو على تعارض تام ليس فقط مع لحقائق التي  
ذكرت حول التنسنت والتصوف، أو مع الغلبة الساحقة لـ الفقهاء على  
الحكماء والصوفية في رياض العلماء؛ ولكن أيضاً، مثلما رأينا، مع  
نظرة فقهاء الإمامية لأنفسهم على أنهم الأوصياء الحقيقيون على العلم  
الديني والإلهي.

إذا كان غنايت يريد بمصطلحي الباطن والتأويل ما يقوم به الإمامية  
من العثور على إشارات إلى الأئمة مخبوءة في القرآن، فإن الزعم أن  
الإمامية تماثل بباطنية خاصة في تفسيرها للقرآن هو زعم صحيح إلى  
حد ما. هير أن بحث الفقهاء الإماميين عن المعاني الداخية الخفية عبر  
التأويل المجازي للقرآن يجب أن لا يُخلط بمفهومي التأويل والباطن  
كما لهما تقليدياً من الصوفية الأرثوذكسية والابرائيين الآخرين، ولقد  
سبق عرض مثال لهما بقلم الملا صدرا<sup>(١)</sup>. أما الجري<sup>(٢)</sup>، وهو تفسير  
الصريح لي كونه إمامي - المركز، فلا يمكن اعتباره جوهري التوجه،  
وهذا عائد ببساطة إلى أن المطلوب ليس معرفة الله بل معرفة الإمام.

لكن يبقى علينا أن نحسب حساباً لأولئك الذين اعتُبروا شيعة  
إماميين - والأهم أنهم اعتبروا أنفسهم كذلك<sup>(٣)</sup> - وإن كانت ميولهم

«الظاهري: التأويل هو الشرح الهرمنيوطيقي أو المجازي للقرآن بينما تفسير هو الشرح  
الحرفي وبتوضيح المباشر لآياته، الحقيقة هي حقيقة الوحي، أما الشريعة فهي قدومه.  
(١) انظر الهامش المحوّل ص ٩١.

(٢) من أجل تفسير مفهوم الجري، انظر الميزان للطباطبائي، ص ٤٢-٤٣.

(٣) بينما يقدم عنه كإثني عشري، فإن القاضي نصر الله الششتري (ت ١٠١٩ هـ/ ١٦١٠ م -  
١٦١١ م)، مؤلف مجالس المؤمنين وإحاطات الحق، يبدو نموذجاً ملائماً بصحة هير =



الدينية وآثارهم العلمية مختلفة جذرياً عن تلك المختصة بالفاسية البرانية. إلى أي حد يحق لنا وصفهم بالجوانيين الإماميين؟ يمكن الإجابة عن هذا السؤال عبر دراسة وجيزة لحياة اثنين منهم وأعمالهما؛ وهما لسيد حيدر الأملي وابن أبي جمهور. وبالمناسبة، فإن لأملي هو الشخصية التي اعتمد عليها كوريان إجمالاً في تأكيده أن مذهب الإمامية هو مذهب الباطنية<sup>(١)</sup>.

في أشهر مؤلفاته، جامع الأسرار، ينص حيدر بن علي بن حيدر بن علي الأملي (ولد عام ٧٢٠هـ/ ١٣٢٠م) وكان ما يزن حيا هام ٧٨٧هـ/ ٨٥ - ١٣٨٦م)، والمعروف بحيدر الأملي، على أنه كان يوماً ما فقيهاً شيعياً متعصباً، غير أنه انقلب بعدها صوفياً، مؤثراً التسامح على التعصب<sup>(٢)(٣)</sup>. ويقول الأملي إنه قدف إلى الجمع بين الشريعة والحقيقة، وفي هذا فهو اتخذ مرشدين روحيين له أئمة آل علي وأهل

---

«جواني وغير براني» فهو يظهر كنصير للتصوف، لكن حماسة للشيع لإني عشري تفرد به الإذخ الفري في القالب الشيعي لكل عالم أو شاعر أو أديب مشهور هي سبيل مثال، فهو بصفت الرومي شيعياً، ممتداً من الحبيب أوهاجا، من أجل تفاصيل من حياة الشفري وأعماله، انظر: الأفندي، وباص الطماء، ج ٥ ص ٢٦٥-٢٧٥، خاصة ص ٢٦٩.

(١) انظر

Henry Corbin and Osman Yahya, *La Philosophie Shī'ite* (Tehran, 1969), pp. 6-15

(٢) الأملي، حيدر جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تحقيق وتقديم هري كرين [كوريان] وحسن اسماعيل يحيى، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٦٨ هـ ش، ص ٢٥١

(٣) اشتمل المؤلف على مخطوطة الكتاب في المكتبة الهندية، أما الترجمة فقد اعتمدت نسخة المندولة منه فلم نجد عبارة الأملي كما نقلها تماماً، وبعد التمهين والتدقيق، كان أقرب ما وجدته هو التالي: «ليس مرافقا. العصية والجلال...» قلنا مارع من أمثال ذلك لأنني مد عشرين سنة... خلعت من هذه الظلمات. ظلمات المعارضة والمجادلة... [المترجم]

التوحيد من لصوفية، مشيراً إلى أنه وَجَدَ العقائد الشيعية مطابقة لحقيقة التصوف، والعكس صحيح<sup>(١)</sup>. ومن أجل تأسيس أقرب الصلات الممكنة بين النظريتين، فقد استعمل شرح نهج البلاغة لابن ميثم [البحرني]، ومنهاج المقال [بل منهاج الكرامة] لاس المصهر، والتجريد للشيخ [بل للخواجة نصير الدين] الطوسي. وهذه [الكتب]، إن لم تكن تعاصر بتحبيذ التصوف، فهي لا تناصبه العدو. كما إنه أكثر من استعمال أعمال الغزالي و[محيي الدين] ابن العربي.

في نظر الأملي، فإن العلوم الدنيوية والحقائق الإلهية مخصصة بعلي دون غيره من الأزل إلى الأبد<sup>(٢)</sup>، وفي تصوره أن جميع الأئمة الإثني عشر كانوا متصلين بمشايع الصوفية في زمنهم. بالنسبة للأملي، القطب والإمام لعظان مترادفان<sup>(٣)</sup>. كما إنه يدلي برأي مفاده أن هناك نوعين من التشيع: واحد يعتمد على الظاهر وعلومه هي الشريعة والإسلام [والإيمان]، وآخر يقوم على الباطن وعلومه هي الطريقة والحقيقة والإيمان<sup>(٤)</sup>. في رأي الأملي، فإن الحكمة والتحقيق أن ليس لي الوجود إلا الله يجب أن يكونا هدف المعرفة النهائي<sup>(٥)</sup>. وفي مساهمته للتأليف بين العناصر المتنوعة في التصوف والتشيع الإمامي، قام بمحاولة حديثة لتأسيس سبيل جديد، هدفه الحكمة الإلهية من خلال

(١) م. ن. ص ٥.

(٢) م. ن. ص ٢٢٩.

(٣) م. ن. ص ٢٢٣.

(٤) م. ن. ص ٤١.

(٥) لا يذكر الأملي نوعين من التشيع، بل قسمين من الفرقة الإمامية: قسم قائم بظاهر علومهم وقسم قائم بباطن علومهم. [المترجم].

(٦) م. ن. ص ٥٢-٥٣.

التصوف، مع صبغة شيعية إمامية. لكنه أدرك أخيراً أن ليس بإمكانه الجمع بين المبادئ الصوفية، مثل تلك الدائرة حول القطب، وبين العقائد الإمامية، وسرعان ما اعترف بهزيمته<sup>(١)(٢)</sup>.

وُلد ابن أبي جمهور الأحسائي (ت. ٩٠١هـ/ ٩٦ - ١٢٩٥م) في البحرين، لكنه أمضى معظم عمره مترحلاً في العراق وخراسان. وقد كان من أتباع حيدر الأملي ودرج على تسميته «قطب الأقطاب». ومثل معلمه الروحي، حاول ابن أبي جمهور دمج التصوف والتشيع، لكنه شطح بعيداً متجاوزاً الأملي إذ دعا صراحة إلى قيام «فرقة واحدة ذات عقيدة واحدة»<sup>(٣)</sup>. وبينما كان فكر الأملي منصباً على التماثل المُفترض بين التشيع والتصوف، كان ابن أبي جمهور أرحب أفقاً وأكثر تنوعاً في مقارنته، مقتبساً دون غشاضة من مصادر كبهزید لبسطامي و[الحسين بن] منصور الحلاج و[الخواجه] عبد الله الأنصاري و[محيي الدين] ابن العربي وأفلاطون وأرسطو وفخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي وابن سينا والفارابي<sup>(٤)</sup>. كما جهد للاستفادة من علم الكلام عند الأشاعرة، قائلاً إن جوهر اتوحيد إنما هو إثبات صانع واحد [لهذا العالم]<sup>(٥)</sup>.

(١) م. ن.، ص ٢٥٤.

(٢) لم نجد ذلك، ولأقرب هو قوله بعد أن بسط أدلة إمامة الأئمة وعصمتهم: «فلو برئت من هذه الاعتراضات... ورويت الكل حسناً والوجود خيراً معضاً... استخلصت من مشقة المجادلة... ووصلت إلى عالم الطمانينة...» [المترجم].

(٣) الأحسائي، بن أبي جمهور. المجلي، طهران، ١٩١١، ١٦٥.

(٤) رغم مراجعة طبعه المجلي ذاتها التي استعملها المؤلف، فإنني لم أجد هذه العبارة في الصفحة المحددة أو الصفحات القريبة منها. [المترجم]

(٥) م. ن.، كله

(٦) م. ن.، ١١٠ [١٠٩].

في كتابه الأشهر، المجلي، وهو مؤلف موسوعي يُعنى به التوحيد والأفعال الإلهية، يتجاهل ابن [أبي] جمهور جلّ مؤلفات الأرثوذكسية الإمامية، فلا يُذكر الشيخ المفيد إلا مرة واحدة، وتلك نقيصة شائعة في نظر البراهيين. وقد أنكرَ علي ابن أبي جمهور كتابه غوالي اللآلي لاحتوائه أحاديث سنية المصدر، ولذا اعتُبر ابن [أبي] جمهور غير ثقة<sup>(١)</sup>. كما إنه وسِم بالتصوف، ولم يُذكر عن أي فقيه شيعي تلمذة له، وإن ادّعى أن تلامذته من الفقهاء كثر. ولا يُذكر إلا في الكتاب النعمة اللهي طرائق الحقائق بصفته «أحد الفقهاء والمحققين العظام الذين ساندوا وحسنوا طريق الشيوخ الصوفيين وأرسوا دعائم لعقائد الدينية»<sup>(٢)</sup>. لكن من غير المرجح أن يكون مؤلف طرائق الحقائق يستعمل مصطلح فقيه بالمعنى المفهوم اليوم. يبيّن أن ارتباط ابن [أبي] جمهور بمذهب الإمامية واضح، ذلك أنه آمن أن [الإمام] علياً ولياً، وهو الإنسان الكامل، وأن الأئمة الاثني عشر شكّلوا سلسلة من الأقطاب الصوفيين المتتابعين<sup>(٣)</sup>.

بأي معنى إذاً يمكن اعتبار حيدر الأملي وابن أبي جمهور إماميين؟ هل أن برانية أمثال الشيخ الكركي وجوانية أمثال الأملي وابن أبي جمهور هما وجهان لعملة واحدة هي مذهب الإمامية، كما أن برانية ابن تيمية وجوانية الغزالي في التسنن هما وجهان لعملة واحدة؟ أم أننا عندما ندرس مثلاً مغاربات الشيخ الكركي وابن أبي جمهور فنحن أمام شكلين مختلفين كلياً من التشيع، بل وفي نواح عدة، أحنبيين عن

(١) يوجد سيرة مختصرة لابن أبي جمهور في: فاش يزوه، فهرست، ج ٣ ص ٦٢٥-٦٢٧.

(٢) معصوم علي شاه، طرائق الحقائق، ج ١ ص ١٣٥.

(٣) لأحساني، المجلي، ص ٣٧١ [٣٧٠] و٣٧٦.

بعضهم البعض؟ لقد أكد حيدر الأملي وجود مجموعتين متميزتين داخل الشيع، كما أن الأفندي في تعليقه اللاذع حول تناقص الفقه والحكمة إنما يؤكد ذلك.

لذا يبدو أنه من غير الممكن تشبه العلاقة التي تجمع جوائيه أمثـل ابن أبي جمهور وبرانية الشيخ الكركي في السياق الشيعي بذلك لتي تجمع جوائيه العزالي وبرانية ابن تيمية في السياق السني. لم تكن برانية الفقهاء لسنة متوافقة تماماً مع جوائيه الحكماء السنة والصوفية الأرثوذكسيين، ولكنهما كانتا قادرتين على العمل جساً إلى جنب بروح من التراضي. هذا لأن جوائيه الصوفية الأرثوذكسيين كانت إلهية - امركز بطبيعتها؛ ومهما كان الفقهاء السنة مختلفين مع الصوفية حول انجانب الواجب إيلاؤه أكبر الاهتمام في الإسلام، فإنهم لم يستطيعوا العثور على حلل رئيس في العقائد الأساسية للصوفية؛ وقد جرى تحملهم ما داموا بعيدين عن الشحطات الغريبة، بل إنهم يُجلوا أحباً من قبل الأرثوذكسية السنية. غير أنه في الإمامية، إلى جنب أصول الدين المشتركة مع أهل السنة، والتي تشكل أساس الجوانية، وهي التوحيد والنبوة والعماد، فإن هناك أصليين إضافيين: الإمامة، أي إمامة الأئمة الإنسي عشر، والعدل، أي العدالة الإلهية<sup>(١)</sup>. وقد رأينا مدى مركزية الإمامة عند الإمامية إلى حد أن الفقه والحديث والتفسير والكلام، يمس تلعب في الظاهر دوراً مشابهاً لمثيلاتها عند السنة، فقد

(١) مع أن كلا المذاهبين السنة والإمامية يؤمنون أن الله عادل، فإن المتكلمين السنة يؤمنون بأن كل ما قام به الله هو عادل، بينما يؤمن الإمامية، كالمعتزلة، بأن الله يقوم بكل ما هو عادل من أجل عرض شيعي لمفهوم العدل الإلهي، انظر مطهري، مرتضى العدل الإلهي، دار الهدى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ/١٩٨١م.

تطورت تدريجياً إلى علوم مكرّسة لإكبار شيوخ الأئمة أنفسهم. وقد كان التطور السياسي - التاريخي لـ الإمامة، و«الغياب» المتواصل للإمام لثاني عشر، إضافة إلى الميل الطبيعي عند المسلم لعادي إلى لمروع، كلّها كانت ضماناً لطغيان مسألة الإمامة على الاعتبارات الأخرى. لذا سيكون من الإنصاف هنا القول إن دراسة العلماء الإماميين ومؤلفاتهم حتى نهاية العصر الصفوي تُظهر وجود نوعين من الجوانية في مذهب الإمامية: جوانية إلهية - المركز تركز على التوحيد والنبوة والمعاد التي تشترك فيها مع السنة، وجوانية إمامية - المركز تتركز حول الإمامة والأئمة. ويتجلى كل ذلك في الترسيم الآتية:

### الجوانية السنية

البؤرة هي الشريعة أي الإسلام، ودراسة الفقه والحديث ونشرهما عبر المذهب لفقيه الأربعة: الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي.

### الجوانية الإمامية

البؤرة هي الشريعة أي الإسلام، ودراسة الفقه والحديث ونشرهما عبر مذهب فقهي واحد هو المذهب الجعفري. فيما يتعلق بالأعمال العبادية الظاهرة، هناك فروق قليلة بين المذاهب الفقهية السنية والمذهب الفقهي الإمامي.

### الجوانية السنية

البؤرة هي الإيمان بالله ونبوة محمد والمعاد. وفقاً لقرآن، لا يتورّف الإيمان إلا عبر معرفة الله الظاهر في آياته في الآفاق والأنفس. وبحسب التفكير الجواني، فإن معرفة النفس إلى جانب تدبر الآيات

من شأنها الإنشاء إلى الإيمان. يتعرض الإيمان نفسه للزيادة والنقصان بحسب حالة الإنسان. في التقاط السني، كان التصوف هو المسبب لرئيس للجوانية، وإن لم يكن السيل الأوحده.

### الجوانية الإمامية إلهية - المركز

هذه تمائل الجوانية السنية بكل معانيها وأهدافها. على وجه لتحديد، بما أن الجوانية تركز على الإيمان ومعرفة الله والنفس إلى جانب لأصول الثلاثة أي التوحيد والنبوة والمعاد، فمن غير الممكن إفراد مكان لدلالة على المذهب. لا تصح عبارة ألعار Algar في أن التسنن ومذهب الإمامية قد يتفقان على المستوى الباطني إلا إذا كان يُقصد بالباطني لجوانية إلهية - المركز الكامنة في مذهب الإمامية والعالية على كتابات العلماء كحيدر الأملي وابن أبي جمهور والملا صدرا، وإن كانت مهمشة تماماً أو مهملة من جانب الفقهاء. بيد أن التوفيق هو نوع من المغالطة، لأنه لا يمكن دمج رؤيتين متماثلتين تقريباً. فيما يحتصر بالجوانية، فإن الفارق الوحيد بين توخهي الغزالي واسملا صدرا مثلاً، أو حيدر الأملي وجلال الدين الرومي، هو أن لأملي ولحملا صدرا كما أكثر اعتماداً على أئمة الشيعة الإثني عشر كسبل للإلهام، مستجيبين لهم كـ أئمة بالمعنيين الديني والروحي. هذه الاستجابة بالأئمة كمرشدين روحيين هي التي تربط أمثال الأملي والملا صدرا بمذهب الإمامية وتجعلهم إمامين حكماً في نظر الآخرين.

### الجوانية الإمامية إمامية - المركز

تدور هذه حول معرفة أئمة أهل البيت الإثني عشر والإيمان بهم. بدون هذا لعصر الحاسم الذي يلي التوحيد في أصول الدين عند

الشيعة، فإن منزلة الإنسان كمؤمن بالله تصبح مثار شك؛ وبالمعنى ففي أحاديث مسوبة للأئمة أنفسهم، يبدو أن الإيمان بالإمام هو مفتاح الإيمان بالله<sup>(١)</sup>. ومع أن البراني الإمامي لا ينكر أهمية التوحيد والنبوة والمعاد، فإن من الواضح من نتاجه العلمي أنه تحت الطبقات السميكة الظاهرة من الفقه والحديث ترقد مسألة الإمامة التي تروده بالطمأنينة الروحية بعيداً عن نقائص الدين المقتن.

كثرت أسلفنا أن حيدر الأملي اعترف بمجزئه عن «التوفيق» بين التصوف ومذهب الإمامية، أساساً بسبب عدم الانسجام بين مفهوم لإرشاد الصوفي وبين الإيمان الشيعي بالإمام المعصوم. ومن المستحيل صهر الرؤيتين ما دام التصوف - وإن في أنقى صورته - لأرثوذكسية - يعلم بتحقيق الحقيقة الداخلية التي تجعل ظواهر الشريعة صالحة، وذلك عبر معرفة الله والنفس؛ وما دام الفقهاء الإماميون محافظين على إيمانهم بالإمام الواسطة الذي تُشكّل معرفته والإيمان به مفتاحاً للإيمان الحقيقي. أضف إلى ذلك، فإن تنصيب الفقهاء الإماميين أنفسهم نواباً للإمام الغائب مع بداية العصر الصفوي جعل انفجار بين التصوف والإمامية أكثر صعوبة. ذلك أنه بحسب الصوفية وسائر الجوانبيين، فإن الاتصال المباشر بالله ممكن دوماً، بينما بالنسبة للإمامية، على إيمان الإنسان أن يميز بالإمام، أو بثوابه حال غيابه. ومع أن للتصوف مرشديه الخاصين - الأقطاب - فإن هؤلاء كانوا كثيراً ما كانوا رجالاً هاديين اختارهم الله بسبب رقيهم الروحي وليس نسبهم.

(١) بينما هي «لاعتقاد بالإمام» للبرانيين الصوفيون الاعتقاد أن الأئمة الإثني عشر المعليين هم قنات يجب أن يميز عبرها مقلوبة الإنسان لله، فإن ما يفهم منه في الدوائر الشيعية معاصرة هو الاعتقاد بمبدأ الإمامة بمعناها السياسي.



في التصوف، يمكن لأي كان أن يغدو عالماً بالله وصفاته؛ أما في نظر جن علماء الإمامية، فالعالم هو القادر على تبليغ الفقه والحديث أو ممارسة الاجتهاد وحيازة تقليد المؤمنين الإماميين. عند الصوفية والجوابيين الآخرين، دور الفقيه محدود ومحض جانبي في حياة المسلم ليومية؛ عند الإمامية، الفقيه شخصية محورية في الحياة الإسلامية سياسياً وروحياً بفصل كونه نائباً للإمام الغائب<sup>(١)</sup>.

كما رأينا، فإن حيدر الأملي وابن أبي جمهور نسباً جوانية إلهية - المركز بشكل بارز، وكنا يهدفان إلى الحقيقة كما بينها الأئمة وآخرون غيرهم. لا يقتصر الانقباض الإمامي البراني من جوانية الأملي وابن جمهور على إعراضهما عن استعمال المصادر الشيعية حصراً في مؤلفاتهما، بل يمتداه إلى رفعهما الأئمة الإثني عشر إلى منزلة القطب - وهو رفع قد يراه البرانيون خفضاً نظراً لأنه في رأي الأملي وابن أبي جمهور، لم يكن الأئمة هم الأقطاب الوحيين في العالم، غير أن ارتباط لعلماء والمفكرين كالأمللي وابن أبي جمهور بالأئمة الإثني عشر هو ما يحدّد كونهم شيعة إماميين؛ كما أن ما أبدياه من هشق لده وتمحور حوله في جوانيتهما هو ما دفع عدداً من الكتاب إلى مهاجمة لباطنية والعرفان بمذهب الإمامية.

ويكن نظراً إلى مرونة مصطلح «مذهب الإمامية»، فإنه من الصعب قياس إلى أي مدى كان الأملي وابن أبي جمهور إماميين؛ إن كنا

(١) في البرانية «سنية»، الفقيه محوري فيما يتعلق بالميل الديني السحت للمجتمع؛ أما في المذهب الإمامي، مع وجود مسألتي العمية والاجتهاد/التقليد، فإن الفقيه هو نظرياً أقوى بكثير من نظيره السني.

كذلك أصلاً. كما رأينا، كانت مودة أهل البيت منتشرة دوم بين المسلمين من جميع المذاهب الفقهية؛ وفي إيران قبل الصوفية، كان ولاء غير الإماميين لعلي والأئمة حافزاً لبعض المؤلفين كي يتحدثوا عن «التشيع الحسن» الذي يؤمن به غير الشيعة. يظهر عدد من الأئمة في السلاسل الصوفية؛ كما أن كثيراً من الطرق الصوفية تُنسب تراثها الروحي إلى علي نفسه. بلغ إجلال الأئمة عند الشيخ السني النقشبندي، الشاه ولي الله الدهلوي (١٧٠٣ - ١٧٦٢) حداً جعله يكتب قائلاً:

لقد تحققت أن الأئمة الإثني عشر إنما هم أقطاب من نسب واحد، وأن التصوف إنما انتشر لأنهم رحلوا<sup>(١)</sup>.

يعبر الشاه نعمة الله (ت. ٨٣٤هـ/ ١٤٣١م) عن إيمانه بأن محبي علي هم المؤمنون الخالص، ولذا عليهم أن يتهجوا النهج لسني الذي ينصح عن تبيينه هو شخصياً<sup>(٢)</sup>. ومن الأمثلة المحاصرة على احترام مسلم سني لأئمة الشيعة مثال سعيد نورسي، وهو شافعي أسس حركة نوركو في تركيا، إذ يكتب:

أهل السنة هم أصحاب الحقيقة، وفي مقدمتهم (أهل السنة) الأئمة الأربعة وأئمة أهل البيت الإثنا عشر<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر:

J.M.S. Baljon *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlizwi 1703-1762* (Leiden E.J. Brill, 1986), p. 72

(٢) شاه نعمة الله، كلمات أشعار شاه نعمة الله ولي، تحقيق ج. بوربخش، طهران، ١٩٧٣/ ١٩٧٤، ص ٦٨٤-٦٨٥.

(٣) Mustafa Zaki al-'Ashur, *Basit al-samar Sa'id Nursi*, Köln, Mibras, n.d., p. 165

وضُح أن الولاء للأئمة الإثني عشر لا يمنع الانتماء له أهل السنة، ولذا لا يمكن عدّه دليلاً تلقائياً على الانتماء المذهبي المنهجي إلى مذهب الإمامية. زد عليه، فإن الطريقة التي يكتب بها الأمي وابن أبي جمهور - وأكثر اللابرانيين السعة والستين المذكورين في رياض العلماء - عن الأئمة تُقصيهم عن الإماميين البرانيين، الذين ينظرون إلى الأئمة أولاً وقبل كل شيء على أنهم عاية الجوانية إمامية - انمركز وليسوا وسيلة الجوانية إلهية - المركز. إن مركزية - الإمامة عند الفقهاء الإماميين هي التي تعمق أي نوع من التقارب بين مقربينهم للإسلام والمقاربة التي تنبئ الجوانية إلهية - المركز كما عند الأمي وابن أبي جمهور. لا يمكن للتقارب أن يحصل إلا إذا هذب الفقهاء موقع الأئمة في مبناهم العقدي ورأوا إليهم لا على أنهم شخصيات فوق - بشرية يجب «معرفة» والإيمان بها، وإطاعة نوبها - [أي] الفقهاء، ولكن على أنهم وسائط للجوانية إلهية - المركز، وأفراد لا يتمتعون بحق ورثي في الولاية. غير أن هذا يساوي «نزع - الشيع» de Shi'itization عن مذهب الإمامية، مخلفاً نموذجاً مشابهاً لنموذج ابن [أبي] جمهور عن الفرقة الواحدة والإيمان الواحد، ومعه تدهوراً كارثياً في دور الفقيه والمجتهد في النطاق الإمامي الديني والاجتماعي - السياسي.

### اللابرانيون: بينتهم وأفكارهم

تكشف دراسة المصادر الصوفية عامة، ورياض العلماء خاصة، عن وجود ثلاث فئات كبرى من التوجه اللابراني بين العلماء والمثقفين لصوفييين: فئة الدراويش «الجوالين» المتخبطين أو القلندرية، فئة لعلماء المرتبطين رسمياً بواحدة من الطرق الصوفية، وفئة الحكماء

والفلاسفة الناشطين بمفردهم، مع استقلالهم عن أي أخوية صوفية رسمية.

يشمل الاستعمال التاريخي لمصطلح القلندر نطاقاً واسعاً من نماذج الدراويش. وقد كان يُطلق في النطاق الإيراني على أي فقير أو مسوون متجول، ولكن جرى تبنيه أيضاً من قبل جماعات معينة بل وشُكِّت طرقٌ مختصة<sup>(١)</sup> ولهذا نشأت مشكلة تحديد المصطلح. يصف شهاب الدين السهروردي القلندرية بأنهم أولئك السكارى بدهشة القلب إلى حد أنهم لا يحترمون الأعراف ويرفضون تقاليد المجتمع والعلاقات الاجتماعية. يستغل المقرئ أن أول ما ظهرت القلندرية في دمشق كان حوالي عام ٦١٠هـ/١٣ - ١٢١٤م، وذلك على يد السلاجقة الإيراني محمد بنونس السواجي (ت. ٦٣٠هـ/٣٢ - ١٢٣٣م) كما قامت جماعة الحيدرية ببناء زاوية قلندرية هناك في عام ٦٥٥هـ/٥٧ - ١٢٥٨م<sup>(٢)</sup>. ويورد صاحب روضات الجنان ذكراً لزاوية قلندرية/حيدرية في تبريز<sup>(٣)</sup>، وكثيراً ما تشير مصادرها إلى وجود هؤلاء الدراويش لثالين الرئي الثياب والمستحقين للامانة في المجتمع الصوفي. إنهم يظهرون في صورة قصاصين في المقامي؛ وفي صورة دهاغو أي من يتسولون ويدعون لمن يعطيهم؛ وفي صورة وُحَاظ الشوارع الذين كانوا غير محترمين إجمالاً من قبل الناس<sup>(٤)</sup>.

(١) المقرئ، نفي الدين. المخطوط، القاهرة، ١٣٢٦/١٩٠٨-١٩٠٩م، ج ٢ ص ١٣٣.  
(٢) المقرئ، حسين الكرمانلي: روضات الجنان وجنت الجنان، طهران، ١٩٦٥/١٩٦٦، ج ١ ص ٤٦٧-٤٦٨.

(٣) Santon *The Present State of Persia*, pp.153-4; Rafael du Mans, *Etat de la Perse en* (٣) 1660. ed. By C. Schefer (Paris, 1890), pp.216-7

يمنع تذبذب antinomianism القلندرية من تصنيفهم تبعاً لترسيمة الجواني/ البراني. إذ أن الجواني الحقيقي لا يحترم كثيراً الدراسة الممنهجة لـ الفقه والحديث، لكنه لا يزدري الإظهار الحرجي للإيمان الذي يتبدى في شعائر كالصلاة والصوم. لذا فإن القلندرية، رغم نبذهم للملذات الدنيوية، لا يمكن تصنيفهم كجوانيين بالمعنى لبحث للكلمة.

ظل التصوف المنظم، الذي عرضنا لتطوره السياسي - التاريخي، أهم الرسائل الممكنة للثقافة الجوانية في العصر الصفوي. وقد كان لعدائية الدولة والفقهاء تجاه الأخويات الصوفية المنظمة، إضافة إلى الاستغراق في التقليد الصوفي القائم على ممارسات مخالفة للروح الجوانية، أثر سلبي في قدرة الطُرق على إيصال مثل التصوف كاملةً لمعوم الناس<sup>(١)</sup>. كان الإلهام النظري للمسار الصوفي، بل وحتى العملي، قائماً على رؤية جوانية. ومن شأن تفحص المقالات لنشأة لواحد من أهم شيوخ الصوفية، الشاه نعمة الله ولي، أن يظهر أن المواضيع التي استحوذت على اهتماماته هو ومريديه كانت جوانية الطابع، جماًلاً، وبهذا المعنى فإن النعمة اللهية لا تختلف عن أي من الأخويات الصوفية الأخرى.

لذا إذا أخذنا مثلاً مؤلفات الشاه نعمة الله، سنرى أن التركيز الأساسي منصبٌ على القرآن والسنة كمصادر الإلهام لرئيسة في التصوف. إضافة إلى شرح الأحاديث النبوية، يلعب تفسير القرآن أو

---

(١) من هذه الممارسات كانت المعاصرة بين مختلف المجموعات الصوفية في عهد الشاه عباس، الذي كان يشجع هذه الظاهرة في الواقع. انظر: فلسفي، زندكاني شاه عباس أول، ج ٢ ص ٢٣٨.

آيات منه، مثل «آية النور» الشهيرة<sup>(١)</sup>، دوراً كبيراً. ورغم أنه من طبيعة مباينة تماماً لنشر الشاه نعمة الله ولي، فإن المحتوى لجلال الدين لرومي هو أيضاً حملٌ جواني يعتمد كثيراً على الآيات القرآنية ويستلهمها. مبدئياً، يهتم التفسير الجواني بما تعنيه آية أو كلمة ما للإنسان السانك في معرفة النفس والعرفان الإلهي، بينما لا يتجاوز التفسير البراني لدراسة الوجيزة لحدث تاريخي متعلق بزول آية محل البحث. في مكتبة مؤلفات الصوفية الجوانية، تظهر أيضاً شروح على مؤلفات شيوخ صوفية آخرين؛ فعلى سبيل المثال، صنف الشاه نعمة الله أربعة كتب تدور على فصوص الحكم لابن عربي<sup>(٢)</sup>.

يشكل مفهوم الإيمان ولوازمه أساس الثقافة الجوانية كما تجسدت في رسائل الشاه نعمة الله. ويُدرس الإيمان والتوحيد والتوكل بشكل منفصل. كما أن هناك تفسيرات ميتافيزيقية لمسائل كـ القدر والذات الإلهية وأسماء الله وصفاته. في أعمال مؤلف صوفي نموذجي كالشاه نعمة الله، يمكن العثور على شروح حول مشاكل أنطولوجية، ومراتب الوجود، والمحطرات الخمس، والأمثال، والكوزمولوجيا، والخلق، والتجلي، ومفهوم الإنسان عالمياً أصغر والكون عالمياً أكبر، والإنسان الكامل. ومن الجلي لحياب البحوث الفقهية، كما لا يتم بحث ظواهر الإسلام إلا عند شرح الدلالات الرمزية للأعمال العبادية مثل الصلاة والصوم.

أما مفاهيم الصوفية ومصطلحاتها، فمشروحة بالتفصيل في كتابات

(١) سورة النور، الآية ٣٥.

(٢) Pourjavady/Wilson, *Kings of Love*, p. 48.

الشاه نعمة الله؛ إذ أنه كتب مقالات مستقلة في مفاهيم ومصطلحات معية، مثل معنى الإيمان الحقيقي وسره، والتوحيد، والمقر، والتوكل. وفي أعمال أخرى يشرح المعاني الباطنية لكلمات أمثال الصوفي، والتصوف، والرند، والقطب، والمعجزة والكرامة، والفناء والبقاء، والعشق، والإلهام وسواها. إذاً يتضح أنه، نظرياً، متى جرى إزاحة المظاهر الاحتكارية لدى كل طريقة صوفية بخصوص أسسها لمرشد في التعليم والتبليغ، فإن المبنى الصوفي هو بشكل أساسي جوابية إلهية - المركز تتجاوز جميع التحديدات المذهبية والطائفية. ولكن كما رأينا، أسست معاملة الطرق الصوفية المنظمة في إيران الصوفية - ليس بسبب جوانيتها وإنما بسبب كونها منظمة مما يسبب تهديداً سياسياً محتملاً - وبالتالي فقد حُشمت طائفتها بصفتها أكثر وسائل الثقافة الجوانية تأثيراً.

أما العرفاء المنفردون ممن لا ارتباطات صوفية رسمية لهم، فقد كانوا أسعد حظاً، ولم يعني الاضمحلال التدريجي للتصوف المنظم في إيران الصوفية نهاية الجوانية. فكل الجوانيين تقريباً ممن ذكروا في رياض العلماء كانوا معروفين بولمهم بالتصوف، مع فئة في الحالات التي يشار فيها إلى ارتباطات رسمية. كانت الفلسفة والحكمة هما الوسيط بين الجوانيين الرئيسيين، إلى جانب ظهور بعض الجوانيين المنفردين بصفة وعاطف أو شعراء.

من العلماء الذين حاولوا إيصال الثقافة الجوانية إلى العموم كان الواعظ عبد الواحد واعظ الجيلاني<sup>(١)</sup>. ورغم أن تاريخي مولده ووفاته

(١) انظر الأندلي، رياض العلماء، ج ٣ ص ٤٤١-٤٦٠ للحصول على ترجمته ولائحة مؤلفاته.

مجهولان، فمن من الواضح من خلال إلماعات في مؤلفاته أنه درس على الشيخ الأشهر البهائي، وإن كان من غير المعلوم ما إذا كان قد درس العلوم العقلية أو النقلية على يديه<sup>(١)</sup>. كتابات واعظ الجيلاني جوانية الطابع بشكل شبه حصري، مع مباحث عديدة في أصالة النفس وسبل تطهيرها وعرفان الله. لكن ما يبرزه بشكل خاص هو أنه كتب معظم مؤلفاته بالفارسية، وكان أسلوبه سهلاً سلساً أنسب للمبر من له المدرسة. وقد صنف ما يزيد على خمسين رسالة وكان مجلب في الشعر والنثر<sup>(٢)</sup>. وخلافاً لعظماء الفلاسفة العرفانيين مثل الملا صدرا، وجّه الجيلاني تعاليمه إلى عامة الناس الذين كان بعضهم، وربما كان أغزر الجوانيين إنتاجاً بالفارسية على امتداد العصر الصفوي، غير أنه ظل مغموراً عند العلماء الغربيين وإلى حد كبير، عند الإيرانيين.

في رسالته معراج السماء، يقدم شرحاً لمصطلحي العلم والعلماء بالغ التأثير بالفرازي في إحياء علوم الدين. يرى الجيلاني أن هناك ثلاث ثلاثاً من العلماء:

من المؤمنين «أهل المعاملة» الذين يعرفون أوامر الله ولكن لا يعرفونه؛ ومنهم «أهل العلم الصوري» الذين يعرفون الله - البراهين العقلية ولكن لا يحفلون بمعرفة أوامره؛ ومنهم «أهل البقين» وهم أهل العلم الحقيقي بالله وأوامره<sup>(٣)</sup>.

يحدد الجيلاني تصنيفه بقوله إن أهل المعاملة يشكّلون جمهور

(١) مدرس، محمد علي: رجعة الأدب، طهران، ١٩٤٧-١٩٤٨، ج ١، ص ٢٦٩.

(٢) صفاري، أرمقان الأولياء، مشهد، ١٩٦٥-١٩٦٦، ج ١، ص ٧٥.

(٣) م. ج. ص ٧٦-٧٧.



العلماء المسلمين. ويرى أن ذكرهم لله هو على ألسنتهم وليس في قلوبهم، وهم يخشون الخلق لا ربهم، وهم متواضعون في الظاهر وليس في سرهم أمام خالقهم. إنهم الفقهاء ورواة الحديث، وعلى الإنسان الاستعانة بهم بقدر حاجته تماماً.

أهل العلم الصوري هم الفئة الثانية من العلماء المسلمين، وهم أقل عدداً بكثير من أهل المعاملة. إنهم الفلاسفة والمتكلمون؛ وإذا ما آمنوا، فهم يبقونه في قلوبهم وليس على ألسنتهم، يخافون خطأ العقول لا الذنوب، وهم متواضعون لله وليس للناس. على الإنسان الاستعانة بهم والاحتياط بهم، ولكن بمقدار.

أهل العلم الحقيقي هم أقل الفئات عدداً بما لا يقاس. هم يذكرون لله بقلوبهم وألسنتهم، ويخشون فرور القلب والذنوب لطاهرة. إنهم المرسلون والأولياء والعرفاء وصفوة الصوفية، وهم المعلمون لحقيقيون للمسلمين<sup>(١)</sup>.

يورد الجيلاني ما يزعم أنه حديث نبوي، وفيه أن محمداً أمر لمسلمين بأن «استفتوا العلماء وخالطوا الحكماء وصاحبوا لكبراء»<sup>(٢)</sup>. في رأي الجيلاني، كلمة العلماء هي الحديث نصي الفقهاء الذين يُستفتون في مسائل الشريعة؛ وكلمة الحكماء تدل على أهل العلم الصوري الذين قد يُعاشرون بمقدار؛ أما الكبراء فهم الأولياء والعرفاء وصورة انصوفية، والذين يجب مصاحبتهم قدر الإمكان لأنها تنفع في الدنيا والآخرة.

(١) م. د.، ص ٧٨.

(٢) م. د.، ص ٨٠.

وينبع الجبلاني قائلاً إن شقاوة مجتمعنا عائدة إلى ندرة أهل لعلم  
لحقيقي وفائض الجهلاء الذين يظنون أنهم يستطيعون تسمية أنفسهم بـ  
العلماء لمجرد علمهم بـ المعاملات. ويضيف أنك إذا سألت أي  
فقيه عن عدد التكبيرات في الصلاة، فإنه سيمضي اليوم أجمع في  
رواية لأحاديث حول هذه المسألة؛ أما إذا سألت عن المسمى الباطني  
للتكبير، فإنه سيجيبك أن لا وقت لديه ليضيقه<sup>(١)</sup>. بل إن أكثرهم  
لصوص وكذابون لا يهدفون إلا إلى الشهرة والمنفعة المادية<sup>(٢)</sup>.

كذلك يقدم الجبلاني نظرة ناقبة في أساليب التربية الجوانية. في  
أصفهان تلك الأيام، كانت البؤر الرئيسة لنقل الفكر اللاهوتي هي  
مسجد الشيخ لطف الله الذي بناه الشاه عباس الأول للشيخ لطف الله  
المبيني العاملي، وكذلك المدرسة التي تحمل الاسم نفسه. يذكر  
الجبلاني أن العديد من العلماء الحقيقيين درسوا ودرسوا في مدرسة  
الشيخ لطف الله، ومنهم الآقا حسين الخوانساري ورجب علي  
التبريزي. ويذكر الجبلاني أن لطف الله سبحانه وفقه عدة مرات للوعظ  
في جامع الشيخ لطف الله، مع أن تدرسه الرئيس كان يجري سرّاً  
«مثل نبي الله نوح»<sup>(٣)</sup> ويخبرنا الجبلاني عن وجود مجالس منتظمة  
تُعقد في ما يُفترض أنه مساكن النبلاء والعلماء الآخرين؛ إذ كانت  
مجالس الإخوان تُعقد من أجل تعلّم الأخلاق والأدب الإسلاميين،  
بينما كانت مجالس المخلصين تُعقد من أجل تعلّم المعرفة gnosis  
[العرفان]، ويقبنا أنها كانت مهياة لمن قطعوا شوطاً أطول في الطريق

(١) م. ن. د. ص ٨٢.

(٢) م. ن. د. ص ٨٥.

(٣) م. ن. د. ص ٨٨.

الروحي، يمرط الجيلاني في مدح مشاعر الأخوة الجيئة في هذه المجالس، ويرثي لوجوب إخفاء المعرفة الحقيقية - معرفة الله - مثل «جمال القمر خلف النقاب»<sup>(١)</sup>.

وسرعان ما استمال الجيلاني وأمثاله من العلماء مشاعر العامة، كما استملو من شاركهم الرأي من أصحاب الموقف الفكري نفسه، أما تراث العرفان لتملحهم في «مدرسة أصفهان» التي أسسها المير داماد وكان الملا صدرا خير ممثل لها، فقد كان منتمياً في كتابات نظرية أساساً وموجهة إجمالاً إلى نخبة الطبقة الصغيرة من علماء الإمامية رغبتي لثقافة. مثلما سبق، كان المير داماد، وهو صهر الشيخ الكركي لابنته، تولى في معنى أنه جمع العنصرين الجواني إلهي - المركز والبراني في مؤلفاته. مع كونه مرجعاً في العلوم النقلية، فقد كان قبل كل شيء حكيماً فتح أفقاً جديداً للفلسفة الإسلامية؛ وكان مسؤولاً عن الرواج السريع لـ الحكمة عبر كتاباته الغزيرة وتدريبه طلبة كثيرين<sup>(٢)</sup>. كان الحكمم الإلهي الذي يتخرج من مدرسة المير داماد في أصفهان سلباً فكرياً مباشراً لـ الحكماء والفلاسفة المسلمين السابقين، كالفارسي وحيدر الأملي ورجب البرسي وابن تركة ونصير الدين لطفوسي والسهروردي وابن سينا والغزالي و[محيي الدين] ابن العربي.

تبع الملا صدرا الشيرازي، وهو أشهر تلاميذ المير داماد، محاولات استذنه لدمج آراء ابن سينا والسهروردي في إطار مرجعي

(١) م. د. ص ٨٩.

(٢) حول المير داماد ومدرسة أصفهان، انظر:

Henry Corbin. Confessions extatique de Mir Damad' in *Melange Louis Massignon*

(Damascus, 1956), pp. 331-78.

إثني عشري إلهي - المركز؛ ولكنه شطح بعيداً عندما وضع توليفة لكل المقاربات الفكرية الكبرى لحوالي ألف عام من الحياة الفكرية الإسلامية قبله: في للحكمة المتعالية للملا صدرا، حصل الاتحاد والتناغم بين المشائين والإشراقيين والنبوي والأئمة والصوفية. والأهم من ذلك كله، فإن الملا صدرا أعاد التأكيد على أهمية لعبت الجوانب المباشرة في دراسة الفلسفة - ومن هنا أتى مصطلح العرفان أي الفلسفة الغنوصية Gnostic؛ كما شدد على مخلص الية وعلى التوجه ونور الإيمان في دراسة الفلسفة التي رأى أنها وحدها كافية لبسوغ اليقين الحدسي intuitive والاستحواذ المباشر على الحقيقة. بالنسبة للملا صدرا، فإن هذا هو المقصود بالحكمة. يدين الملا صدرا أولئك الذين يستخدمون الفلسفة لما عدا الأغراض محض الجوانبية، وذلك من أجل إرضاء شهواتهم المادية والحصول على المال والشهرة، حيث يؤولون إلى فلسفة عقيمة مترعة بالشكوك واطنون، وبعيدة عن الهدف المنشود، وهو معرفة الله ومصير الإنسان<sup>(١)</sup>. إن معرفة الله هي الهدف الكلي للفلسفة عند الملا صدرا، والفلسفة هي تاج جميع المعارف.

أهم من كل النعوت التي تُسبغ على الملا صدرا، سواء أكان فيلسوفاً أم حكيماً، صوفياً أم متكلماً، فهو كان قبل كل شيء جوناياً شرعاً مُقِرّاً بذلك، كرس نفسه له العرفان بشكل شبه حصري كما ظل

(١) من سبيل المثال، انتقص صدرا ابن سينا لممارسته الطب واحترافه إياه رغم قدرته على ما اعتبره صدرا أسعى الفنون، [أي] الفلسفة. انظر: اشيراري، صدر الدين، الأسفار الأربعة، تحقيق محمد رضا المظفر، طهران، ١٩٥٨/ ١٩٥٩، ج ٤ ص ١١٩.

ساكتاً تقريباً عن مسألة الفرائض والطقوس الشرعية المحددة، وعن مسألة لمبى المقبول لتفسير القرآن والأحاديث. يرتكر فهمه لقرآن والسنة شكل كبير على التفسيرات المجعلة في كتب [محيي الدين] ابن العربي، رغم أن الملا صدرا لا يشير في أي موضع إلى ارتباط صوفي رسمي من أي نوع. وإجمالاً، تنحصر اختياراته من أقوال الأئمة الإثني عشر في التعاليم المتعمقة والجوانية للإمام علي والإمام جعفر الصادق. يُشابه موقف صدر من التشيع الإمامي موقف الأملّي وابن أبي جمهور في أنه رأى إلى الأئمة كوسائط للجوانية إلهية - المركز وليس كموضوعات للجوانية إمامية - المركز. كما أن فهمه لحقيقة الأئمة ومسألتي الإمامة والولاية يبعده عن الفهم الشعبي لشائع بين أكثر علماء الإمامية، أي الفقهاء، وتنحصر جميع مؤلفات الملا صدرا إلى مسألة عميقة للبداهيات الاعتقادية الشعبية مثل معنى «معرفة» الأئمة، كما يظهر من كتابه الحكمة المرشدة<sup>(١)</sup>. إن إيمانه - العرفان غاية حقيقة لمعلوم جمعاء، وقلة احترامه للمعلوم النقدية كمطلب دراسي، إضافة إلى اختياره لكتاب ومفكرين «مشهورين» فكراً كملهمين للأفكار المبسطة في مؤلفاته - كل هذا جزء منه ليهضاء والشأن من فقهاء عصره، إلى حد أنه أمضى جزءاً من حياته في المنفى<sup>(٢)</sup>. ودراسنا هذه أضيق نطاقاً من أن تشمل بحثاً في أعماله

(١) انظر

James Winston Morris, *The Wisdom of the Throne: an Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra* (Princeton University Press, 1981), especially part 2, section C

(٢) من أجل تفاصيل عن حياة الملا صدرا، انظر

Seyyed Hussein Nasr, *Sadr al-din Shirazi and his Transcendent Theosophy* (Tehran, 1978), especially Chapter 2.

وفلسفته، مع أن عرضاً موجزاً لكتابه الفارسي الوحيد، «سه أصل  
(الأصول الثلاثة)»، قد يكون متعلقاً مباشرة بمسألة الرائية وتعريف  
مصطلح العلم.

على صعيد ما، فإن «سه أصل» هو مقارنة حكمية لـ«علم النفس»  
الذي يعتبره الملا صدرا «مفتاح العلوم جمعاء». في أربعة عشر باباً،  
يرسم صدرا المسار الواجب اتباعه على الفرد من أجل معرفة حقيقة نفسه  
وتصفيتها لبلوغ الهدف النهائي؛ وهو معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله  
واليوم الآخر، كما يصف صدرا العقبات - أمراض النفس - التي من المرجح  
أن يواجهها السالك في رحلته. ولكن على صعيد آخر، يشكل «سه أصل»  
هجوماً حاداً - وفي غالب الأحيان عنيفاً - على البرانيين وتعاليمهم؛  
وبذ فهو [الهجوم] واحد من الأصرح والأضرى في باب، وربما لا  
يفوقه إلا إحياء علوم الدين للغزالي، الذي يشبهه في بعض أقسامه.

تشير كتابة الملا صدرا لـ «سه أصل» بالفارسية إلى أنه قصد إلى  
جمعه مفروءاً من أوسع جمهور ممكن وأكثره تنوعاً في اهتماماته  
المعرفية؛ وبدوا أن الكتاب موجّه إلى ما يُفترض أنها أكبر مجموعة  
من القراء المحتملين: الفقهاء الإماميين القشريين وغير المثقفين نسبياً،  
والذين كانوا ينظرون إلى التراث الذي كان صدرا مشتغلاً به على أنه  
غير ذي قيمة في ذاته، بل هرطقي ومعادٍ للإسلام. إن العدائية التي  
أثارها الرسالة في صفوف البرانيين تنعكس في أنها قد جرى تجاهلها  
في جميع فواميس التراجم التي تغطي حيوات العلماء الصوفييين  
ومؤلفاتهم، ولم يرد ذكر لها إلا في واحد منها<sup>(١)</sup>. وما من ريب في

(١) لا تُذكر «سه أصل» في أي من ووضعت البعثات، وبعثة الأدب، قصص العلماء، رياض»

أن صدر قد ركب مركباً شديداً الوعورة عندما كتب هجومها بهذه الحدة ضد جماعة البرانيين، [أي] ضد جمهور علماء عصره: تبدو سه أصل دفقاً حاراً من لمشاعر الشخصية، ومن القلق على توجه ما - اتوجه لجواني - الذي كان إبان حكم الشاه عباس الأول يواجه خطر المحو والإلغاء من قبل قوى البرانية. «لقد ولّى أوان الصبر»، يكتب صدر في المقدمة، «ويجب أن أفصح الآن»<sup>(١)</sup>.

تُرَكِّز تنقادات صدرا القاسية ضد البرانيين، والمحسوبة في ثنائيا وصفه للطريق الذي ينبغي على الإنسان اتباعه لمعرفة النفس والله، على انمهورمين التوأمين: الإيمان/الإسلام، والعلم. وهو يرى أن هناك بوناً شاسعاً بين الإسلام الذي ينطق به اللسان والإيمان الذي يعتقده القلب. إن إعلان المرء نفسه مسلماً لا يعني بالضرورة أنه مؤمن بأسس الإسلام، رغم أنه قد يكون مواظباً في الظاهر على أداء الأعمال الظاهرية المفروضة على المسلم<sup>(٢)</sup>. المؤمن الحقيقي هو هارف في لعمق بالله وملائكته ورسله وكتبه وأتبيائه واليوم الآخر<sup>(٣)</sup>. ويشير صدرا إلى أن نوع الإسلام المتبع عبر التقاليد والوراثة إنما هو حائل بين الفرد والإيمان الحقيقي<sup>(٤)</sup>. إن الإيمان الحقيقي، الذي يقول صدرا

---

«العلماء، أمم الأمل، ومستذك الوسائل؛ ولا يرد ذكرها إلا في روضة الصفاء، انظر. هدايت، رفا قني حان ملحقات روضة الصفاء، طهران، ١٨٥٨/١٨٥٩، ج ٨ ص ١٢٥.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم: رسالة سه أصل، طهران، انتشارات مولی، ١٩٨١، ص ٤٢.  
 (٢) م. ن. د. ص ٩١.  
 (٣) م. ن. د. ص ٩١-٩٢.  
 (٤) م. ن. د. ص ١١٧.

إن اسمه الولاية في الاصطلاح الصوفي، لا يمكن أن يدخل قلباً لم  
 يقم بإصلاح ذاته وقُطِع جميع روابطه بهذا العالم<sup>(١)</sup>. المعرفة  
 السطحية، والإقرار اللفظي بالإسلام، والصلوات التي تؤدي من قبل  
 العادة، والصوم والحج الناتجان عن غلبة العادات؛ كلها أمور تحفي  
 تعلقاً عميقاً بالعالم، وهي مُخِلَّةٌ بالإيمان وبالنجاة في الآخرة<sup>(٢)</sup>. ويرى  
 صدر، أن الإيمان بالآخرة هو أحد أعظم أصول الدين. غير أن قليلين  
 يستطيعون بناء إيمانهم بالآخرة على أدلة قاطعة؛ بل إن أكثر الناس  
 يؤمنون بالآخرة كإحدى المسموعات، وبالتالي يفضلون التقليد عوضاً  
 عن استعمال مواهبهم العقلية ليثبتوا لأنفسهم جواز البحث. ويقول إن  
 ابن سينا، الذي يدهوه الجميع «معلم الفلسفة الإسلامية»، هو من  
 أولئك الأشخاص الذين كان إيمانهم بالآخرة قائماً على التقليد<sup>(٣)</sup>.  
 خلافاً للإيمان القائم على التقليد، فإن الإيمان الحقيقي بالله والآخرة  
 لا يمكن بلوغه إلا بمعرفة النفس، وهي [معرفة النفس] مفتاح لعلوم  
 جمعاء<sup>(٤)</sup>. يعتبر صدر معرفة النفس جزءاً من علم التوحيد، والذي  
 يكتب عنه قديماً:

إن الناس في هذا العصر لا يعرفون شيئاً عن علم  
 التوحيد أو العلم الإلهي، وفي حياتي كلها لم ألتق شخصاً  
 عنده هذا العلم. وبالنسبة لمعرفة النفس، فإن العلماء

(١) م. ن. د. ص ١١٣-١٢١.

(٢) م. ن. د. ص ١٣٢.

(٣) م. ن. د. ص ٦٩.

(٤) م. ن. د. ص ٤٠.



مجردون منها تماماً، فضلاً عن العوام. وأكثرهم لا يؤمن إلا بأشياء من المحسوسات<sup>(١)</sup>.

ويقول صدرًا إن كل من يغفل في بلوغ العلم لن يعرف الله<sup>(٢)</sup>. علاوة على ذلك، فإن كل الأعمال لا أساس لها ولا قيمة دون معرفة النفس<sup>(٣)</sup>. إن لعلم الحقيقي هو ذلك المكتسب عبر المكاشرات، وليس ذلك المتعلق بالمعاملات أو بفروع المعرفة الأخرى<sup>(٤)</sup>، فالمعرفة الحقيقية المعترضة في القرآن، والتي كانت في حوزة الرسول وصحبه، لم تكن الفقه أو الكلام أو الفلك أو الفلسفة، المعرفة الحقيقية - معرفة النفس والله - مشتقة من التفكير في بطون القرآن والحديث، وليس من الدراسة الشككية المفصلة لظواهر<sup>(٥)</sup>.

متابعة لفكرة التفسير السطحي للقرآن، يذكر صدرًا آية التي تستعمل أيضاً كأساس للحكم الفقهي القائل إن كل من هو غير طاهر لا يحق له مسُّ القرآن. يشدد صدرًا على أن الطهارة تصف حالة القلب وليس لجسده، ومن الواضح أن أولئك الذين اشتغلوا - العلوم الرسمية كالفقه يسوا بحاجة للطهارة النفسية كي يدرسوا تلك العلوم. ويحفظ ساخرًا أن تلك العلوم الصق بالطموح الشخصي والرعبات لندبوية منها بطهارة القلب ولية<sup>(٦)</sup>. كما يقتبس الآية القرآنية الآفة الذكر لتي نص

(١) م. ن. ص ١٢٣.

(٢) م. ن. ص ٤٦.

(٣) م. ن. ص ٥٥.

(٤) م. ن. ص ٩٦.

(٥) م. ن. ص ١٠٤.

(٦) م. ن. ص ١٠٥.

على أنه «إنما يخشى الله من عباده العلماء» ويعلق قائل إن العلم الذي يلهم حشية الله هو يقيناً ليس الفقه<sup>(١)</sup>.

بعد إيضاح معنى الإيمان والتفريق الواجب إقامته بينه وبين الإسلام، وبعد أن برهن على أن العلم المشار إليه في القرآن هو معرفة النفس التي تفود إلى علم التوحيد، يلتفت صدرا إلى أنصار البرية.

إن بعضاً من الذين يبدو عليهم العلم لكسهم في الحقيقة أشرار وفاسدون، وبعضاً من المتكلمين الخائين من المنطق السليم والخارجين عن دائرة الاستقامة والنجاة، أولئك الذين يتبعون المشرعة غير أنهم لا يعرفون شيئاً عن قانون العبودية لله، والذين ضلوا عن طريق الإيمان به المبدأ والمعاد، قد ربطوا حبل التقليد الأعمى حول أعناقهم وجعلوا ذمّ لدرأيش شعاراً لهم<sup>(٢)</sup>.

ويقول صدرا إن العديدين من الذين يعززون العلم والمعرفة إلى أنفسهم هم غير مدركين لحقائق النفس وأحوالها وأمراضها، إن ألسنتهم تؤمن بالآخرة، ولكنهم دوماً في خدمة النفس والدنيا ونزواتهم الخاصة<sup>(٣)</sup>. أكثرهم ينظر إلى الآخرة كما ينظر إلى الدنيا، وبالتالي لأعمال العبادة التي يؤدونها غير ذات معنى، والتحقيقات الفقهية اللامتناهية التي يجرونها في أعمال العبادة هذه تفوق الأعمال نفسها في انعدام معناها، وبالنتيجة، فإن عبادتهم لا تزيد عن كونها عبادة للنفس<sup>(٤)</sup>. لقد جعلوا سكنى هذا العالم قبلة لهم، وأبواب الملوك

(١) م. د. ص ١١٠.

(٢) م. د. ص ٣٩.

(٣) م. د. ص ٤٨.

(٤) م. د.

والسلاطين محاربيهم يتوجهون نحوها بالتضرع والأمل في رزقهم اليومي<sup>(١)</sup>. إنهم يمضون وقتهم في محادثة أصحاب ألقاب الميثة والطبائع الشريرة. مخاطباً المحققين بشكل خاص، يقول صدرا إن العلم الحقيقي الذي يمكن المرء من فهم حقائق الإيمان هو علم المكاشفة، ثم يترجمه إليهم سائلاً:

لماذا تنكرون هذا (أي للمكاشفة)؟ لماذا تقولون إنه سهل أو غير ذي جدوى؟ ولماذا تولون أهمية عظيمة لعدم يمكن إتقانها في ستة أشهر، وتدهون حائزي هذه العلوم اعلماء الدين؟ إن كانت المعرفة الحقيقية هي تلك التي تملكونها، والتي لا يمكن تعلّمها إلا عبر الأحاديث ومن الأساتذة، فلماذا حرّم الله، في آيات عدة من القرآن، التقليد الأعمى للآخرين في مسائل الإيمان وفي أصول الدين؟<sup>(٢)</sup>

وفقاً لصدرا، فإن أكثر البرانيين يعانون من أمراض النفس، إذ أقروا بهذه الأمراض واعترفوا بأن إيمانهم وعملهم باطلان، عندها فقط يمكن لهم أن يساعدوا أنفسهم. غير أنه من الصعب عليهم الإقرار بنقاط ضعفهم، ذاك أنهم «قد أمضوا زمناً يدرسون وينسخون تعاليم المعلمين القدامى ويحفظون كلماتهم... وقد صاروا مفتونين بالمديح الذي تُقدّمه عليهم العامة، وبالإطراء الذي يكرمه الحمقى لهم»<sup>(٣)</sup>.

إن علم المعاملات يجب أن يكون مقصوداً على الحاجة، يقول صدرا، وفي الوقت عينه فإن فرط التعلم - كما هو حال الفقهاء -

(١) م. ج. ١، ص ٥٠.

(٢) م. ج. ١، ص ١٠٢-١٠٣.

(٣) م. ج. ١، ص ٨٧.

عندما لا يكون هذا العلم مطلوباً هو عبء في الآخرة. ليس فقط هو هدز للوقت، ولكنه يجلب غروراً لا حد له؛ إذ إن كل أنواع التعاسة لتي أصابت الناس سببها غرور طلبه علم الظاهر والأعمال دون الإيمان. في نهاية المطاف، لم يُقتل الأئمة الأطهار بالخناجر أو بالسهم، بل بالحسرة التي سببها لهم العلماء الزائفون.

ويمضي صدرا في توبيخ البرانيين على انقيادهم لرغبات الأعيان والأقرباء، وعلى استنمارهم إعجاب المؤمنين الجاهل بسلمجرد الوصول إلى الشهرة والثروة والمجد الدنيوي<sup>(١)</sup>. إحدى نتائج غرورهم لإلهيسي والوساوس الماكرة لأنفسهم الشهوانية هي أن أكثر البرانيين - خاصة لمتكلمين - يعتمدون على قواهم الاستدلالية الفاسدة وعلى أحاديث موضوعة ومكذوبة<sup>(٢)</sup>. هير إقامة تعاليمهم على النقل البحت، بهدف لمتكلمون إلى تصحيح قوانين الله وإكمالها من دون أساس العرفان، وبالأعتماد الخالص على الحواس التي هي محدودة وناقصة. كثيرون هم المتكلمون الذين يتجادلون في ذات الله وصفاته وأسمائه، ومع ذلك يصفونه بأسلوب يؤدي، فيما لو استعملت الكلمات ذئها لوصف سياف البلدة، إلى إلحاق المار به. من غير الممكن تسمية أكثر البرانيين بشراً، ناهيك عن تسميتهم رجال علم؛ ذاك أن الإيمان بالآخرة مشروط بمعرفة النفس، وبما أن معظم هؤلاء المسئين علماء محرومون من هذه المعرفة، فيمكن القول إن غالب العلماء الزائفين لا يفضلون الكفار إلا يسيراً<sup>(٣)</sup>.

(١) م. ن. ص ٨٨.

(٢) م. ن. ص ٨٠.

(٣) م. ن. ص ٥١.

هكذا كان طعن الملا صدرا في قوة كانت تُعتبر مهيمنة على الحياة الاجتماعية - الدينية للشعب الإيراني، سواء المثقفون وغير المثقفين، في العصر الصفوي الوسيط. ويتساءل المرء عما إذا كان موقفه الممادي للبرانية، وليس ميله الفلسفي، هو ما وضع هذا العدد الكبير من الرايين في مواجهته في السنوات اللاحقة. ومهما تكن القضية، تظل منه أصل الوثيقة الأكثر إدانة التي كتبها إمامي مجاهر بومامينه ضد غالبية مشاركيه في الدين.

### عهدا الشاه صفي والشاه عباس الثاني

في رسالته الهمم الثواقب، يشير الشيخ علي الفرهاني، الذي سبق ذكرُ رسالته في تحریم التنبك، بامتعاض واضح إلى أن الشاه صفي (١٦٢٩ - ١٦٤٢) لم يكن متحمساً لنشر مذهب الإمامية؛ كما أنه لم يكتف بعدم إقامة علاقات ودية حميمة مع فقهاء الإمامية وإنما كان متهاوناً أحياناً تجاه التسنن<sup>(١)</sup>. ومن مظاهر تسامح الشاه صفي الجديرة بالذكر هو طلبه ترجمة إحياء علوم الدين للغزالي إلى الفارسية؛ وقد اعترض الفقهاء في حبه وطالبوا بإجراءات قمعية ضد السنة فرفض إنشاء ذلك<sup>(٢)</sup>. وكان واضحاً على كل المستويات أن الرياح بدأت تميل في عهد شاه صفي نحو اللاهوائية التي بلغت ذروتها في عهد الشاه عباس الثاني (١٦٤٢ - ١٦٦٦).

يسدو أن السبب الأرس في رهاية الشاه عباس الثاني للعصاة

(١) الفرهاني الطخاني، الهمم الثواقب، طهران مكتبة مدرسة سپه سالار، مخطوطة رقم ١٨٤٥.

(٢) م. ن. الفصل الخامس.

اللابرائيين في عصره هو لامبالاته بظواهر الإسلام - فقد كان دائم السكر بحسب أحد مؤرخي عصره<sup>(١)</sup> - وليس ميلاً شخصياً متأصلاً فيه نحو التوجه اللابراتي في ذاته. كما أن رغبته في مساعدة للابرائيين مجسدة في اختياره للسيد حسين بن رفيع الدين محمد خليفة سلطان، المعروف أيضاً بسلطان العلماء، وزيراً له في عام ١٠٥٥هـ/٤٥ - ١٦٤٦م<sup>(٢)</sup>. كان السيد حسين (ت. ١٠٦٦هـ/٥٥ - ١٦٥٦م) تولى محاولة أن يؤكد على العنصر العرفاني في أحاديث الأئمة الإثني عشر، وكان وزيراً للشاه عباس الأول والشاه صفي. وقد لقي تعيينه في منصب الوزير من قبل الشاه عباس الثاني معارضة عنيفة من الميرزا قاضي، شيخ الإسلام في أصفهان، والذي هزله الشاه عقب ذلك<sup>(٣)</sup>. هذه الحادثة دلت على تدهور كبير في نفوذ الفقهاء البرانيين، ومن المثير للاهتمام مقارنتها بعزل الشاه طهماسب للميرزا هبث الدين منصور الدشتكي الشيرازي قبل ذلك بقرن من الزمان، ودراسة المدى الذي بلغه انقلاب المصائر بين البرانيين واللابرائيين.

كانت مجموعة اللابرائيين المستقلين والصوليين من غير أتباع لطرق، وهي المجموعة التي شملها الشاه عباس الثاني والسيد حسين برهايتهما، مجموعة لامعة ضمت محمد تقي المجلسي وعبد الرزاق اللاهيجي ومحمد باقر السبزواري ورجب علي التبريزي ولأقا حسين الخوانساري ولعملاً محسن الفيض الكاشاني، وهم شخصيات تغطي

(١) القريني، محمد طاهر وحيد، عباس نامه، أراك، ١٩٥١/١٩٥١، ص ١٣١

(٢) الأندي، رهاضي العلماء، ج ٢ ص ٥٢.

(٣) شاملو، ولي تقي، قصص الخالقي، المكتبة البريطانية، مطبوعة رقم ٧٦٥٦، ص ٥٢.

جميع أطراف اللابرائية الإمامية. كان محمد تقسي لمجلسي (ت. ١٠٧٠هـ/٥٩ - ١٦٦٠م)، والد محمد باقر، متبعاً للطريقة الذهبية؛ ويقال إن الشاه عباس الثاني كان يجله جداً وطلب إليه كتابة شرح على من لا يحضره الفقيه لابن بابويه<sup>(١)</sup>. وقد بنى عبد الرزاق اللاهيجي (ت. ١٠٧٢هـ/٦١ - ١٦٦٢م)، وهو تلميذ لملا صدرا وصهره لابنته، في كتابه الفارسي گوهر مراد، مبادئ الإمامة عند الإمامية في إطار من الفلسفة العرفانية التي تهيم عليها معرفة النفس ومعرفة الله<sup>(٢)</sup>. كما صنف محمد باقر السبزواري (ت. ١٠٩٨هـ/٦١ - ١٦٦٢م) كتاباً في الفقه وشروحاً على مباحث فلسفية، وكان قريباً من التوليف على طريقة الشيخ البهائي<sup>(٣)</sup>. أما رجب علي الشيرازي، العارف والفيلسوف المتنك، فقد زاره الشاه عباس الثاني في مناسبات عدة، ويروى أنه أظهر عظيم الإجلال له<sup>(٤)</sup>. كذلك صنف آقا حسين الخواساري (ت. ١٠٩٨هـ/٨٦ - ١٦٨٧م)، وهو تلميذ آخر، رسائل في الفقه والفلسفة، وكان درس العلوم النقلية على محمد تقسي المجلسي والعلوم العقلية على المير فندرسكي (ت. ١٠٥٠هـ/٤٠ - ١٦٤١م)، النسك والفيلسوف الصوفي الشهير<sup>(٥)</sup>.

غير أن الملا محسن الفيض الكاشاني هو من نال حصة الأسد من العطاء ولاهتمام الحكيم، حيث أمر الشاه عباس الثاني طبيبه الخاص،

(١) نرجع حياة محمد تقسي وأعماله بشمول أكبر في الفصل الرابع

(٢) لأمدي، رياض العلماء، ج ٣ ص ١١٤-١١٥.

(٣) م. ن. ج ٥ ص ٤٤-٤٥.

(٤) م. ن. ج ٢ ص ٢٨٣-٢٨٥.

(٥) م. ن. ج ٢ ص ٥٦-٥٧.

حكيم كوجك - وهو نفسه فيلسوف قدير - يبنّاء زاوية صوفية للكاشاني في أصفهان. كان الكاشاني، وهو أيضاً تلميذ الملا صدرا وصهره، قادراً على كتابة لرسائل في الفقه كما في الفلسفة، مع أنه من الواضح أين كانت أولوياته<sup>(١)</sup>. في رسالة رفع الفتنة، يميز الكاشاني بوضوح بين نوعين من لعدم: علم الظاهر وعلم الباطن، فالأول يدل على معرفة الشريعة والثاني على معرفة الحقيقة. يرى الكاشاني أن الثاني هو العلم الحقيقي أو الحكمة، لذي منه يُستخرج العلم الحق به المبدأ والمعاد. ويهاجم الفقهاء الذين يتهممهم بالسعي إلى السلطة والشهرة، والذين نعتهم العامة هلماء بينما هم جهلاء حقيقة<sup>(٢)</sup>. وبروح أحبارية أصيلة، يندد به الفقهاء الأرثوذكسين بسبب محاربتهم فرض النهي عن المنكر على شعب لم يكن يفهم فكرة الإيمان والتسليم<sup>(٣)</sup>. فني رأيه أن من الواجب فهم الشريعة المقدمة - [أي] أوامر النبي والأنبياء - مباشرة عبر الاستعانة بالله دون توسط الفقهاء الذين تشكل ممارستهم لـ الاجتهاد وتغاضيهم عن التقليد تزييماً لـ الشريعة<sup>(٤)</sup>.

وقد بلغت العلاقة بين الكاشاني والشاه عباس الثاني - الذي اكتسبه رعايته للأبراميين لقب «الشاه محب الدراويش» - مبلغاً جعل الكاشاني يستخف بأوامر الشاه وطلباته دون أدنى وجل من السخط والعقاب الملكيّن. ففي سنة ١٠٦٥ هـ / ٥٤ - ١٦٥٥ م، كتب الشاه إلى الكاشاني

(١) م. ن. ج ٥ ص ١٨٠-١٨٢.

(٢) العبد الكاشاني، الملا محسن: رفع الفتنة، طهران، كتابخانه مركزي دانشگاه طهران، نسخة مطبوعة رقم ٣٣٠٣، ص ٧٠١.

(٣) دانش پژوه، م. ت. - دلوزي میان پارسا و دانشمند في نشریه دانشگاه ادبیات تبریز، المجلد ٩، ١٩٥٧/١٩٥٨، ص ١٢٧-١٢٨.

(٤) العبد الكاشاني، الملا محسن: آئين شاهی، شیراز، ١٩٤١-١٩٤٢، ص ٥.



بأمره بالذهاب إلى أصفهان وإقامة صلاة الجمعة هناك. وقد تأخر الكاشاني، الذي كان حينها مقيماً في كاشان، أشهراً عدة للإجابة، ثم أجاب بأنه يفضل البقاء في بلده وإقامة الصلاة مع أهلها، وأن المجيء إلى أصفهان «متعارض مع رغبتني في السكنى والاعتزال»<sup>(١)</sup>.

جليل هو أيضاً نائى الشاه عباس بعينه عن عامة فقهاء لإمامية، وذلك في رعايته له الفقيه والمتكلم الأحباري البارز، حليل بن عازي القزويني (ت. ١٠٨٩هـ/٧٨ - ١٦٧٩م)، المعروف أيضاً بهرمان العلماء. إلى كونه تلميذاً للشيخ البهائي والمير داماد، كان لقزويني مديراً للمقام المقدس في الري وأستاذاً فيه، قبل أن ينتقل إلى مكة ثم يستقر أخيراً في قزوین. في عام ١٠٦٤هـ/٥٣ - ١٦٥٤م، دعا الشاه عباس الثاني جميع علماء قزوین البارزين إلى مأدبة باذخة وحنّار القزويني لكتابة شرح فارسي على الكافي للكليني. وسرعان ما قابل القزويني البادرة الملكية بإخطار الشاه أن ملّكه قد أحبر عنه في الأحاديث كإحدى بشائر ظهور الإمام<sup>(٢)</sup>. غير أن القزويني لم يكتف بمعارضة الحكمة والنصوف، بل تعداها إلى التديّد بتوجيهات الأعيان والفلكيين مؤكداً أن كل العلم الحقيقي إنما يجب أن يستقى من أحاديث الأئمة كذلك التي في الكافي، وهي صحيحة برمتها ويجب تباعدها دون تردد<sup>(٣)</sup>. كما أن طيبي الشاه عباس الثاني الخاصين لأقربين، الأخوين محمد حسين ومحمد سعيد القمي، كان فيلسوفين عرفانيين ومنصرفين من المدرسة الأخارية.

(١) دانش پژه، فهرست، ج ٣ ص ٢٦٦٨.

(٢) م ن، ص ١٣٥٧-١٣٥٨، رياض العلماء، ج ٢ ص ٢٦٦-٢٦٦.

(٣) دانش پژه، فهرست، ج ٣ ص ١٣٥.

إذاً أحاط الشاه عباس الثاني نفسه بمجموعة من العلماء ممن كانت توجهاتهم الدينية منبوذة لدى فقهاء الإمامية الأرثوذكسيين، ليس فقط لتمصيلهم الفلسفة والحكمة على الفقه، ولكن بسبب المذهب الأخباري للعديد منهم. هذا الخليط من اللابرانية والفقه الأخباري والرعاية الملكية هدد بتقويض صرح البرانية الإمامية لأرثوذكسية، وبتوجيه رصاصة الرحمة إلى مبدأي الاجتهاد والتقليد اليافعين، وبذا يُغيّر وجه مذهب الإمامية في إيران إلى الأبد. ما كان الفقهاء الإماميون بحاجة إليه هو رمز كاريزمي - ربما كركي آخر - وشاة سلس القياد ذو ميل براني، إيان ما يفترض أنهم رأوه حكماً أسود للشاه عباس الثاني، قليل منهم ربما عرفوا أنهم قريباً ما ينالون ما ينتفون.



## الفصل الرابع

العلامة المجلسي؛

البزاني الأمثل



## المدخل

تدل ندرة المصادر حول حياة محمد باقر المجلسي وعصره على أنه لم يكتب قط سيرة تامة وموضوعية للرجل؛ وأكثر الروايات تمصلاً هي تلك الواردة في الفيض القدسي الذي كتبه حسين بن محمد نقي النوري الطبرسي عام ١٨٨٤م<sup>(١)</sup>. ورغم أن هذا الكتاب يحوي لكثير من المعلومات القيمة عن أجداد المجلسي وأساتذته وتلاميذه ومؤلفاته، فإنه يتضمن القليل الشحيح عن الرجل نفسه؛ ومثلما هو متوقع، ينصب الاهتمام على أهمية المجلسي في تاريخ الفكر الإمامي. وينطبق الكلام ذاته على ترجمة المجلسي في مجاميع الرجال مثل لؤلؤة البحرين وروضات الجنات.

يبدو أن الفيض القدسي هو شبه ترجمة حرفية لمرآة الأحوال، وهو عمل سابق مکتوب سنة ١٢١٩هـ/١٨٠٤ - ١٨٠٥م على يد آقا أحمد الكرماشاهي وهو من أحفاد المجلسي، وهكذا يتضح أن أكثر سيرة المجلسي المعاصرة هائلة إلى المصدر ذاته<sup>(٢)</sup>. في مؤلفات أخرى

---

(١) تظهر ترجمة المجلسي، الفيض القدسي، كاملة في الجزء ٢-١ من البحار، وهو سوف نشر إليها بكلمة الفيض نفسه.

(٢) الكرماشاهي البهبهاني، آقا أحمد: مرآة الأحوال جهان نامه، لندن، المكتبة البريطانية، المخطوطة الفارسية رقم ٢٤,٠٥٢.

يمكن العثور على إلحاعات حول المجلسي، وأحياناً على تعليقات مهمة وبنوادر مفيدة عنه لا تظهر في الأعمال الآتفة الذكر، لكنها عادة ما ترد دون ذكر مصدرها الأصلي. هذه المعلومات مبعثرة ومن المعتاد مصادفتها. وإن عملاً موسوعياً مثل الفهرست لمحمد تقي دأش يزود، مثلاً لا حصراً، بحوي العديد من شذرات المعلومات هذه<sup>(١)</sup>.

مادة هي موارد الاتفاق بين مناصري المجلسي ومنتقديه في ما يختص بحياته وأعماله، لكنهم يسلمون بشهرته وأهميته وأرثوذكسيته في السياق الإمامي، علاوة على غزارة نتاجه. يرى مناصروه أنه «وحيد عصره وفريد دهره»<sup>(٢)</sup>؛ وخاتم المجتهدين<sup>(٣)</sup>، ومجدد الإسلام الذي بعثه الله على رأس المئة الحادية عشرة من الهجرة. وبدأ فهو ورث النبي محمد الذي أخبر عنه عندما أبأ أمته بأن «مجدداً» سبيلوه على رأس كل مئة سنة<sup>(٤)</sup>.

كثيرة هي الاستقادات على المجلسي، ومعظمها حاداً مريراً. لقد وصفه خصومه بالمتعصب المشدد، وقاهر الأقليات بلا هوادة، والدجل، الانتهازي المحتال، ومحرف الأحاديث لدعم الدولة الظالمة، والمسؤول الأول عن سقوط الدولة الصفوية وما تلاها من فوضى عقب الغزو الأفغاني<sup>(٥)</sup>.

(١) جرى استعمال فهرست لدأش بشكل مكثف في العنصرين الثالث والرابع من هذا الكتاب.

(٢) الفهرست، ص ٩.

(٣) الأردبيلي، محمد بن علي: جامع الرواة، قم، ١٩٨٢/١٩٨٣، ج ٢ ص ٧٨.

(٤) المهدي، مصلح الدين: تذكرة القبور يا فائز مثلن ويزركان أصمهان، أصمهان، ١٩٦٩/١٩٧٠، ص ١٦٢.

(٥) انظر

إجمالاً، يهتم منتقدو المجلسي بما يبدو أنه أفعاله لا أقواله. وقد تعمّد استعمال كلمة «يبدو» لأن منتقدي المجلسي من انساحية الاجتماعية السياسية قد اعتمدوا في ذلك على قمع المزعوم للأقليات الدينية، وعلى كون ترويجه لمفاهيم خرافية ودينية متعصبة بائدة سبباً لسقوط الدولة الصفوية، وهم بذلك إنما أقاموا انتقادهم له - غير عامدين - على سوء تفسير للحقائق التاريخية. أوضح الأمثلة على ذلك هو منصب الملا باشي ونسبة هذا اللقب - خطأ - للمجلسي من قبل فلاديمير مينورسكي Vladimir Minorsky، المترجم والمحقق لثبوت الإدارة الصفوية المجهول كاتبه فذكره الملوك، الذي سذكر المزيد عنه لاحقاً<sup>(١)</sup>. يكفي هنا القول إن ما من أحد قرّس المجلسي من ناحية الأيديولوجية الدينية والمسلكية الدينية القويمة orthopraxy، خاصة في سياق ثنائية لجواني/البراني. حتى إن سعيد أرجمند، الذي ربما هو أوضح لباحثين المعاصرين إظهاراً لأثر كتابات المجلسي دينياً، يعطى التقدير عندما يشير إلى أن تشيع المجلسي هو لتشيع لحق definitive<sup>(٢)</sup>.

تُظهر المادة القليلة المتوفرة أن المترجمين للمجلسي قد ركّزوا اهتمامهم بشكل شبه حصري على نتاجه المكري العريض، وبخاصة المجموعة الهائلة للأحاديث الإمامية المسماة بحار الأنوار. بالنسبة

E.G. Browne, *A Literary History of Persia* (Cambridge: CUP, 1930), vol. 4, pp. 120,

366, 403-4. Lawrence Lockhart, *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia* (Cambridge: CUP, 1958), pp. 70-2.

V. Minorsky (ed.), *Tadhkirat al-Muluk. A Manual of Safavid Administration* (1) (Cambridge: CUP, 1980).

Arjomand, *The Shadow of God*, pp. 158-9 and passim. (2)



لهم، تقاس عظمة المجلسي أساساً بحجم مؤلفاته ومبلغ نفوذها، ماضياً وحاضراً، في المجتمع الشيعي داخل إيران وخارجها. ولا يصعب فهم ذلك متى تحقق المرء من أن المجلسي هو الممثل الأمثل للبرانية الإمامية ولأولئك العلماء البرانيين الذين برزوا مع نهاية العصر الصفوي. عبر اهتمامها أساساً بالفشور الظاهرية لمذهب الإمامية، بالإسلام بدل الإيمان، نجحت هذه المجموعة في إعادة تحديد مذهب الإمامية بشكل يناسب اهتمامها بأحد فروع العلوم الإسلامية، أي الفقه والحديث. وعلى يد المجلسي صارت البرانية الإمامية أرثوذكسية حقاً، بينما جرى رفض الآراء الأخرى وغالباً ما تم نفيها.

لم يكتفِ أنصار الأرثوذكسية الجديدة، التي دعاها أحد استناد دين المجلسي<sup>(١)</sup>، بصرف الاهتمام عن الإيمان إلى الإسلام؛ ورغم حصول هذا فعلاً، فهو - على ما رأينا في سالف الفصول - لم يكن حكراً على فقهاء القرن ثلثي السبع عشر في إيران. ما حصل في الواقع هو إعادة تشكيل وتوجيه درامتين لتشيع الآباء المؤسسين للمذهب، وهو تشييع يرى مهدي بازركان أنه مثل في بدايته ثيلوراً لأرقى أمثل التي تشكل الإسلام<sup>(٢)</sup>. إن الإيمان بتفوق أهل البيت كمفسرين للوحي الإسلامي هو اعتقاد مقبول من الوجهة الدينية البحتة لدى غير الشيعة<sup>(٣)</sup>،

(١) الدهمري، حافظ علام سليم شاه عبد العزيز تحفة إثنا عشرية، لكتاب، ١٨٨٥، ص ١٦٦.

(٢) مهدي بازركان في مقابلة شخصية مع المؤلف، شباط ١٩٧٩.

(٣) انظر، على سبيل المثال، آراء الشاه صمد الله، الفقيه ولد سيأ ومات كذلك هي الأرجح، في ديوانه، طهران، ١٩٧٣/١٩٧٤، ص ٦٨٤-٦٨٥، ٧٣٤-٧٣٥، ٧٤٦-٧٤٧.

لكن جرى استعماله من قبل الأرثوذكسية الإمامية الجديدة، ليس فقط للإبقاء على الشرح بين مذهب الإمامية وخصومه العقديين وتوسيعه، بل أيضاً لزيادة براتية الإسلام في لبوس إمامي برسي سافر. وقد خلطت النقطة من مركزية - الله إلى مركزية - الإمام أوسع خطواتها في الحفلة الصفوية. وفي كنف المجلسي، الذي كان أهدغ إنجازاته جمعُ أحاديث الأئمة المبعثرة في كلِّ شبه متعاسك، تأزجت عملية جعل الإسلام برائياً externalization على لطوار الإمامي.

وفي الحق أنه إذا كانت منزلة المجلسي تقاس بإنتاجه، وبالكاريزما التي يضيفها عليه عوام الشيعة، وبعدد قراء كتبه، فالأرجح أنه شخصية العصر المُجلبة. ولكن إذا ما لاحظنا صعوبة الوقوع على مبتكر في نتاج المجلسي جميعاً؛ وأنه لم يضف شيئاً لإغناء الفقه والحديث كما أضاف أمثاله كالشيخ الكركي؛ وأنه حتى في مجال اختصاصه المحدود، أي جمع الحديث ومشره، كان مُجانباً للدقة؛ فإننا سوف نبدأ بالتساؤل عما إذا كان المجلسي يستحق أصلاً لقب العالم - حتى بالمعنى الصفوي للكلمة. ليس التقدير المعروط لعلم المجلسي حالة شاذة في التاريخ العلمي الإمامي؛ فهناك ما يماثله من التقديرات المخاططة في حالة الشيخ البهائي على سبيل المثال<sup>(١)</sup>. إن رؤية المجلسي كأعظم علماء عصره مع ما يرافق ذلك من التبجيل لا يمكن

(١) هي مكرراً الخطأ حول الشيخ البهائي، انظر:

Andrew Newman "Towards a reconsideration of "Isfahan School of Philosophy"

Shaykh Baha'i and the role of the Safavid 'ulama,' in *Studia Iranica*, no. 15/2 (1986).

pp. 165-99.

إلا أن ينتج عن سطحية النقد البراني، ولا يقل سطحية أولئك الذين شيطنوه demonize بناء على خطأهم في ظن أنه الملا باشي<sup>(١)</sup>.

### عائلة المجلسي

مع أنه أشهرهم بلا منازع، لم يكن محمد باقر الفرد لوحيد من هائلته الذي ترك بصمته على الحياة الدينية والاجتماعية الثقافية لإيران الصفوية وبعد الصفوية. كان كثيرون من أجداد محمد باقر وأحفاده مؤلفين وقضاة ووعاظاً وفقهاء، وما يخرج به المرء هو انطباع عام عن أسرة علمية، أسرة استمرت في الحياة الثقافية لإيران قروناً عدة. ويرتبط بروز أسرة المجلسي عمومياً بالنهضة في علوم الحديث عند الإمامية، وبهذا الأسرة اشتد عود التطوير الإبراني الأصل لمذهب الإمامية. زد عليه، فإن التحول من الاتجاه العام إلهي - المركز إلى الاتجاه الإنساني عشري البراني إمامي - المركز، والذي وجد أعمق تعبيراته في مصنفات محمد باقر، كان منعكساً في التحول لتدريجي للاتجاه الديني العام عند العائلة، من التصوف الأرثوذكسي في إيران قبل الصفويين إلى البرانية الهرطقية التي رعاها محمد باقر وذريته.

### أجداد محمد باقر المجلسي

أول من يظهر في المصادر من أجداد المجلسي هو لحافظ أبو تميم أحمد بن عبد الله بن اسحق بن موسى بن مهران الأصهب (ت. ٤٣٠هـ/ ٣٨ - ١٠٣٩م)، وهو المؤلف المشهور صاحب حلية

(١) لكن يجب عدم رؤية الانتقادات الموجهة للمجلسي على أنها قائمة حصر على التباس الشخصيات ههنا فربما كذلك هو تبسيط مخل جداً.

الأولياء، وتاريخ أصفهان المعروف أيضاً بـ ذكر أخبار أصفهان، وكتاب من أربعين حديثاً في الإمام الغائب عنوانه الأربعون في مهدي آل محمد. ولما ينجلي إذا ما كان أبو نعيم معتقداً لمذهب الإمامية، ولا يستلزم جمعه للأحاديث في الإمام الغائب ميولاً إمامية، لأن الكثير من مصنفي السنة وضعوا كتباً كهذا. في الواقع، يصف ابن شهر آشوب أبا نعيم في معالم العلماء بأنه هامئ، أي سني؛ كما أن محمد تقي التستري في قاموس الرجال يصفه بـ «العائني المغفل»، لذا فليس مفاجئاً أن يعاني فحول العلماء الصفويين الأمرين لإظهار أن أبا نعيم كان شيعياً، وبذا يحصلون محمد باقر من الإحراج المتأني من كون جده صولياً سنياً<sup>(١)</sup>.

يمكن دراسة أجداد المجلسي المتأخرين ببقية أكبر، بدءاً من الشيخ حسن، وهو الجد الثاني للمجلسي. عاش الشيخ حسن في النصف الثاني من القرن ١٠هـ/١٦م، وكان معروفاً نسبياً كـ مجتهد ساعد على نشر مذهب الإمامية ديناً جديداً للدولة<sup>(٢)</sup>. قرأ ابن الشيخ حسن، كمال الدين درويش محمد بن حسن العاملي النطنزي لأصفهاني على الشيخ الكركي والشهيد الثاني زين الدين بن علي العاملي الشامي، ويروى أنه كان أول العلماء الذين يشرروا وصول العموم في أصفهان إلى أحاديث الإمامية<sup>(٣)</sup>. وقد قرأ عليه عدد من

(١) دانش پژوه، فهرست، ج ٣ ص ١١٣٤. (يمكن العثور على إشارة محمد تقي التستري في كتابه قاموس الرجال، طهران، ١٩٤٩-١٩٩٨، ج ١ ص ٣٢٧)

(٢) Pampus, Die Theologische Enzyklopädie, p. 55;

الفيض، ص ١١٠٨ دانش پژوه، فهرست، ج ٣ ص ١١٣٤

(٣) الخرنساري، روحانيات الجنات، ص ١٣٩١ الفيض، ص ١٠٦-١٠٨ [في الهامش].

العلماء البارزين وأجازهم لرواية الحديث، أشهرهم والد محمد باقر،  
محمد تقي المجلسي، وعبد الله بن جابر العاملي.

تزوجت بنت كمال الدين درويش - وهي غير مسماة في المصادر  
كأكثر نساء العائلة - من مقصود علي المجلسي، وهو جد محمد باقر.  
كان مقصود علي هو أول من حمل لقب «المجلسي» الشرفي، وقد  
منح له لأن مجالسه كانت الأكثر علماً ورقياً. كما عُرف بكتابة الشعر،  
ومن المحتمل أنه كتب أبياتاً تحت الاسم المستعار «المجلسي». وهي  
تذكرة القبور مناجاة منسوبة إليه<sup>(١)</sup>. كذلك يحتمل أن يكون لقب  
«المجلسي» رجماً إلى أن مقصود علي نزح من قرية صغيرة في  
ضواحي أصفهان اسمها مجلس<sup>(٢)</sup>. لكن المؤكد أنه كان أول من لُقّب  
بهذا من العائلة، ولذا علينا إسقاط الخبر الذي يروي أن قضاة محمد  
باقر قد باركه الإمام الغائب في مجلس سري.

رُزِقَ مقصود علي المجلسي وابنة كمال الدين درويش ولدين من  
لذكور: محمد صادق ومحمد تقي. ولا يُعلمُ شيء تقريباً عن الأول.  
أما محمد تقي المولود عام ١٠١٣هـ/٩٤ - ١٥٩٥م، فقد كان معاصراً  
للملا صدرا، وقرأ على العلماء من أمثال الشيخ البهائي وعبد الله بن  
حسين الشوشري. ولا يُعرف الكثير عن سني حياته الأولى، رغم أنه  
بذهي، يُقدّر جميع العلوم الدينية منذ سن مبكر جداً. ففي شرحه على  
من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق، يكتب قائلاً:

الحمد لله رب العالمين! لقد كَمُلَ علمي ولي من لعمر

(١) المهدوي، تذكرة القبور، ص ١٦٣.

(٢) التنكبي، لخص العلماء، ص ٢٢٠.

أربع سنوات! فقد كنت على علم تام بالله وبالصلاة والجنة والنار. فطالما قمت لصلاة الليل في مسجد الصفاء (في أصمهان) وصليت الفجر فيه جماعةً. ولطالما علّمت الصبية الآخرين وأرشدتهم في القرآن الكريم والأحاديث كما كان والدي (رحمه الله) قد علّمني<sup>(١)</sup>.

وكان من تقوى محمد تقي ومصابرته في الصلاة والعبادة أن صار، كما نقل الآقا أحمد الكرمانشاهي، «متهما بالتصوّف»<sup>(٢)</sup>. ومن غير الممكن معرفة مدى ميل محمد تقي المزعموم إلى التصوف أو جدّة هذا الميل، لكن من الواضح أنه كثيراً ما تردد إلى جلسات الصوفية، وقد أقام علاقات طيبة مع أعضاء متعددين في الطرق الصوفية. هذا ما اعترف به محمد باقر نفسه، الذي عاد لينكر ولع والده بالابرةية ويحمده على التقية، ويُنسب إلى محمد تقي رسالة صغيرة عنوانها تشويق السالكين، حيث يجاهر بولائه للطريقة الذهبية<sup>(٣)</sup>. وفيه يبدو أن المؤلف متفق مع حيدر الأملي، الذي سبق وأعلن أن التصوف ومذهب الإمامية هما في الأصل شيء واحد؛ فهو يرى وجوب الدفاع عن التصوف والعرفان في وجه العلوم الرسمية له العلماء الحرليين<sup>(٤)</sup>.

يمكن النظر إلى رعاية الشاه عباس الثاني لمحمد تقي على أنها قرينة تضاف إلى الأدلة على ميوله الصوفية؛ حيث كان الشاه يفضل

(١) المجلسي، محمد تقي: لوائح صاحب قراني، طهران، ١٩١٣، ج ١، ص ٩٠٣.

(٢) الدواني، علي. مهدي موهود، ترجمه جلد سيزدهم بحار الأنوار، طهران، دار نكتب إسلامية، ١٩٧١-١٩٧٢، ص ١٥١ الفیض، ص ١١٠.

(٣) المجلسي، محمد تقي. رسالة تشويق السالكين، تبريز، ١٩٥٣-١٩٥٤.

(٤) م. ن.، ص ٢٣.

العلماء للابريانيين، وشهد عصره ذروة التصوف «الراقي» والمدرسة  
 العرفانية. وقد أُرغل عباس الثاني في إبداء احترامه لمثقي الصوفية؛  
 وكلف محمد تقي بكتابة شرح فارسي على من لا يحضره الفقيه للشيخ  
 الصدوق تحت عنوان ملكي مهيب هو لوامع صاحب قراني. ورغم أن  
 هذا الدليل قد يشير إلى علاقة ما بجماعة الابريانيين، فإنه من الممكن  
 أن يكون محمد تقي قد تبنى دعاوى الصوفية لتحقيق أهدافه الخاصة.  
 ويزيد من تشوش المسألة تأكيد دانش پژوه أن مبول محمد تقي قد  
 تغيرت جذرياً بعد رحلته إلى النجف عام ١٠٢٨هـ/ ٢٨ - ١٦٢٩م إذ  
 يبدو أنه تحول بعدها عن التصوف وانحاز إلى فشرية المقهاة<sup>(١)</sup>.  
 وتروي قصة أخرى كيف أن محمد تقي، خلال زيارته لمرقد الإمام  
 علي، رأى الإمام في عالم الرؤيا يأمره بالسكنى في أصفهان والتدريس  
 فيها، وكادت أهميتها في ضَعْدِ آنذاك كمركز البرانية الإمامية الرئيس.  
 في ضوء هذه القرائن المتعارضة، تبقى مسألة تصوف محمد تقي رجماً  
 بالغيب.

يتمتع محمد تقي بمنزلة رفيعة بين علماء الإمامية هائلة أساساً إلى  
 كونه أول من أداع أحاديث الأئمة ووصاياهم بالعارسية على نطاق  
 واسع، مع أن نتجه لم يكن قط شاملاً كنتاج ابنه. إضافة إلى لوامع  
 صاحب قراني المذكور آنفاً، فقد كتب شرحين عربياً وفارسياً على  
 الصحيفة السجادية، وهي كتاب الأدعية المشهور للإمام الرابع زين  
 العابدين. وتتضمن سائر مؤلفاته الفارسية شرحاً على الزيارة الجامعة  
 ورسائل مختلفة حول صلاة الجمعة والرضاع والحج وما إليها. كما أنه

(١) دانش پژوه، فهرست، ج ٢ من ١٦٠٩ التبريزي، روحانة الأدب، ج ٣ من ٤٦١.

كتب مصنف صغيراً في الأحلام وتفسيرها، وفيه يسرد العديد من أحلامه وجملها متعلق بالأئمة<sup>(١)</sup>.

أثار محمد تقي حنق كثير من فقهاء عصره بسبب العموض لمكتنف موقفه الديني والفكري. وكان أعنف خصومه هو الفقيه عدو التصوف اللدود محمد طاهر القمي، الذي كتب ردّاً جدلياً هنيئاً على التصوف وأجيب فوراً برسالة منسوبة إلى محمد تقي<sup>(٢)</sup>.

كان المير لوجي، الذي سنذكر المزيد عنه في الفصل الخامس، عدواً لدوداً آخر لمحمد تقي. وكذلك لمحمد باقر. وقد بلغ من عداوته أنه استحسن تدريس ضريح الحافظ أبي نعيم، جد المجلسيين والصولي الشهير<sup>(٣)</sup>. لكن على العموم، فإن الصور القليلة عن حياة محمد تقي ترسمه بصورة إيجابية: رجلاً شديد التقوى والزهد، هدفه الأعلى ترويج الشريعة. وهو طموح براني واضح. ونشر تعاليم الأئمة كما وردت في الأحاديث؛ وبهذا أثبت أنه خير سلف لابنه الشهير. توفي محمد تقي عام ١٠٧٠هـ/٥٩ - ١٦٦٠م ودفن في أصفهان<sup>(٤)</sup>.

### نشأة محمد باقر المجلسي

ولد محمد باقر المجلسي عام ١٠٢٧هـ/ ٢٧ - ١٦٢٨م في دار

(١) دانش پژوه، فهرست، ج ٢ ص ٦٠٩.

(٢) ظهر هجوم محمد طاهر ودفاع محمد تقي في كتاب عنوانه توضيح المحرمين وتوضيح المحمدين، ويروى أن ألف نسخة منه كانت متداولة في أصفهان. «نظر» دانش پژوه، فهرست، ج ٣ ص ١٥٠٣-١٥٠٤. انظر أيضاً الطهراني، آقا برك الدريجة، ج ٤ ص ٤٩٥-٤٩٨.

(٣) دانش پژوه، فهرست، ج ٣ ص ١١٣٤.

(٤) انبريزي، رجحانة الأدب، ج ٣ ص ٤٥٧.



العلم في أصفهان، وهو أحد سبعة أولاد لمحمد تقي وزوجته، سبيبة الشيخ عبد الله بن جابر العاملي زميل محمد تقي وأستاذ محمد باقر لاحقاً. وتتفق معظم المصادر على عام ولادته، وتاريخه جامع كتاب بحار الأنوار [= ١٠٣٧ بحساب الجمل] <sup>(١)</sup>.

ويورد أصحاب سيرته تفاصيل معينة عن ولادته يظهر أنها وُضعت لتعزيز صورته كرعيم ديني كاريزمي. فيروي أن قضاة قد باركه الإمام الخائب في مجلس سري حصل خلال حلم يقظة أو رؤيا لمحمد تقي <sup>(٢)</sup>. وتروي قصة أخرى أنه بعدما أمضى محمد تقي ليلة طويلة في الصلاة ولدهاء، شعر أن دعائه سيستجاب أبناً كان. وعند حيرته في الطلب، تنامى إليه صوت الطفل محمد باقر فطلب إلى الله فوراً أن يجعل ابنه «مرّج شريعة سيد المرسلين وناشر دينه»، وأن ينيده جميع طلبته. ويخلص الراوي إلى أن نجاح محمد باقر العظيم رجّع بقينا إلى دعاء والده <sup>(٣)</sup>. كما يروي أن محمد تقي منع زوجته من إرضاع الطفل حال الجنابة <sup>(٤)</sup>. هذا الصنع لا أساس إسلامياً له من أي نوع، ولكن من شأنه أن يزيد - في هيون المؤمنين الإماميين البسطاء - من هالة لظهر التي يرى عادة أنها تحيط برجل الدين. بالطبع، هناك روايات مماثلة في سيرة النبي ولأئمة، وقد نفذت منها إلى سيرة الفقهاء.

للأسف، فإن القليل معروف عن سنوات نشأة محمد باقر. كونه «بنا لعالم معروف، فلا بد أنه تلقى تعليماً أساسياً حول نواح عدة من

(١) يعزّد الآقا أحمد الكرماني، صاحب مرآة الأحواء، بإيراد العام ١١٢٨ هـ / ١٦٢٨ - ١٦٢٩ م عاماً لولادة المجلسي.

(٢) انتكابي، قصص العلماء، ص ٢٢٠.

(٣) الدواي، مهدي موهود، ص ٦٥.

(٤) م. د. ص ٣٠٩.

الإسلام في بيت والده. كان نظام المدرسة الإسلامي التقليدي مَرَبُوعاً إلى درجة سمحت للشباب محمد باقر أن يختار أساتذته الذين شعر أنه بحاجة لعلمهم في العلوم الإسلامية الأساسية - ولكن الشاملة - التي يُتَوَقَّع من العالم المبتدئ أن يَلْمُ بها، دون أن يكون مجبراً على ذلك؛ بل وحتى سمحت له تلك المرونة أن ينتقل من بلدة إلى أخرى إذا كان من ضرورة لذلك. وقد درس محمد باقر المقررات جمعاء حسب المتوفر: الفقه والحديث والرجال والدراية واللغة ولأدب العربيين والمنطق والكلام والفلسفة<sup>(١)</sup>.

في عصر المجلسي، كان طالب العلم الشيعي النموذجي يُؤَثَّر التخصص إما في العلوم العقلية كالكلّام والفلسفة، وإما في العلوم النقلية كالفقه والحديث، وذلك تبعاً لرغبته الشخصية. وكما سبقت الإشارة، فإن الاستقطاب بين العقلي والنقلي فيما يختص بنزعات التعلم والتعليم هو مجرد تجسيد آخر للفصل المصطنع بين مسائل الإيمان والمسائل السلوكية *orthopraxy*، بين الأصول والفروع. غير أن المؤمل من العالم أن يحوز علماً ضافياً بالأصول والفروع معاً. وبسبب اقتصر تبهر الأستاذ إما على العلوم النقلية أو على العلوم العقلية - ولكن نادراً على كليهما - فقد توجب على الطالب أن يحضر عند أستاذ أو عدة أساتذة للعقليات، ومثلهم للنقليات. ورغم أن العقل والنقل مصممان نظرياً لإكمال بعضهما البعض، فإن العالم كثيراً ما كان يقرأ على علماء متخصصين فكرياً. على سبيل المثال، قرأ محمد باقر على والده وعلى محمد طاهر القمي، وكانا علويين لدونيين

(١) الشيرازي، روحانة الأدب، ج ٣ ص ٤٥٧.

لم يعتبر المجلسي الأول (محمد تقي) محمد طاهر عالماً، وكان محمد طاهر معتاداً على التنديد علناً بمحمد تقي على المنابر؛ ولكن المجلسي الثاني (محمد باقر) جلس أمام الاثنين تلميذاً راضياً ممتناً. كان عطشه للعلم وإيمانه بوجوب طلبه يسمو فوق جميع الولاءات المنقسمة<sup>(١)</sup>.

كان أعلام لشقافة الإسلامية أولاً وقبل كل شيء مبرزين في المنقول، وهي العلوم التي تشكل منطلقاً لجدول أعمال البرانيين. كان المعقول مختصاً تقليدياً بجماعة العلماء المحليين الإبرانيين الذين تمتعوا بهيمنة قبل تدفق الفقهاء الوافدين؛ مع أنه، كما رأينا، فقد كان هناك أفراد استطاعوا الإحاطة بالمعقول والمنقول دون السيل الفاع إلى أحدهما. وبما أن أصول الإيمان أكثر ارتباطاً بمباحث المعقول، فقد كان هذا مكوناً أساسياً في مسار الطالب الدراسي. ولكن بما أن المعقول يشمل مجالاً برع فيه عدد كبير من اللابرانيين - العرفاء والفلاسفة والصوفية وكل فزاعات الفقهاء الإماميين، فقد جرى في أكثر الأحوال اختزال دراسة مباحثه المحتلعة إلى ما يقارب عرضاً نظرياً موجزاً لأصول الدين. وجرى عرض هذه المفاهيم على أنها لمجرد أخذ العلم بها، وليس للمهم والاستيعاب والاستعمال بصفتها حجر لزاوية في إيمان المؤمن، سواء أكان عالماً أم رجلاً عامياً. لذا تشخص دراسة أصول الدين في ما يزيد قليلاً عن الاستيعاب الآلي للحقائق والتلقي التحليلي لمجموعة من العبادي الكلامية التي يتوسلها المرء لإثبات وجود أصول الدين الخمسة وصحتها: التوحيد والنبوة والمعاد

(١) صداري، زندكاني مجلسي، مشهد، ١٩٥٦-١٩٥٧، ص ٦٧.

والإمامة والعدل. عند البرائي، تُعرض هذه الأصول بوصفها أفكاراً يجب الإيمان بها فوراً كأسس للفرض الذي يفوقها جوهرية وخطراً، وهو التقييد بالضوابط الظاهرية للإسلام، المتبلورة في الشريعة والأحكام الفقهية. في رأي البرانيين، كان المسار الأضمن - والأسلم بكثير على صعيد نتائجه السياسية الاجتماعية - هو الاعتماد المطلق على أحاديث الأئمة، غالباً إلى حد إقصاء العقل. بحسب المجلسي:

إن علم القرآن لا يفي أحلام العباد باستنباطه على اليقين... فيجب التوصل بأئمة المعرة. وكل من رام تدبر الله دون الاعتصام بهم سينرذى في الضلالة لأن هوامهم هو الهوى الحق<sup>(١)(٢)</sup>.

مع أن استعمال العقل لسبر خور الدين ما كان محرماً عند الشيعة الإمامية، فقد جرى اعتبار الاستدلال الاعتباري أمراً مستهجناً؛ وحُرم المؤمن على الاعتماد كلياً على أحاديث الأئمة، التي رأى البرانيون أن خيرة مفسريها هم الفقهاء والمحدثون. ومنذ زمن بعيد حدث تهميش الكلام إلهي - المركز لمصلحة الكلام إمامي - المركز الذي يتوصل العقل لإثبات شرعية الإمام؛ لذا عندما نقرأ أن عالماً كالمجلسي درس العلوم العقلية، فعلينا القطع بأن جرءاً كبيراً من ثقافة ذلك العالم الكلامية مُنْصَبٌ على دراسة الأدلة العقلية على ضرورة الإمامة ووجود الإمام الغائب وغييبته وطول عمره وأشياء ذلك.

(١) م. ن.، ص ١١٢، الجزء ج ١ ص ٢-٣.

(٢) هذا النص خليط من المصدرين اللذين أشار إليهما المؤلف وليس موجوداً بأكمله في أي منهما. [المترجم]

قرأ محمد باقر المعقول على والده في بادئ الأمر. إن كان محمد تقي متعاضداً للطريقة الذهبية فمن الممكن أن يكون قد لقر به بعض تعاليم شيوخ الصوفية وممارساتهم. ولكن المصادر لا تحوي إلا أدلة على كره محمد باقر العميق لكل ما انحرف عن النموذج لبراني. وتظل دوماً أي دليل تلك الادعاءات كالتى زعمها سعيد أرجمند من أن محمد باقر كان صوفياً ثم انعطف فجأة في منتصف الطريق<sup>(١)</sup>. إن ما هجره محمد باقر باكراً هو تدريس المعقول لتلاميذه، وهو ما ستتوسع فيه لاحقاً. على أنه درس المعقول على يد جهابذته في أهله، من هؤلاء الأساندة الملا محسن الفيص الكاشاني، وهو أخباري في مسائل الفقه ويرى أنه كان من أتباع الطريقة النقشبندية. إى جانب الشيخ محمد نحر العاملي، يشكل الكاشاني ومحمد باقر للمجلسي «المحمديين الثلاثة الأواخر» المعروفين في الحقبة الصوفية، والذي كثيراً ما تُقارَنُ أفتات مؤلفاتهم (الوافي، ووسائل الشيعة، وبحار الأنوار) من ناحية التأثير بالكثب المحببة له «المحمديين الثلاثة الأوائل»، أي الكليني والشيخ الصدوق والشيخ الطوسي. ويُعْتَرُ «المحمدون الثلاثة الأواخر» القوة الدافعة لنهضة القرن ١٠هـ/ ١٦م في العموم القائمة على الحديث.

إن صدور إجازة من عالم إلى طالب ما يتمكنه في عدم معيّن لا تعني ضرورة أن الطالب قد حصر دروس العالم. قد يكون استحقاق

(١) Arjomand, *The Shadow of God*, p. 152

(ب) رغم أرجمند بأن محمد باقر قد قام بتعبير درامي في ولاته من التصوف إلى البرية لا ينفي أي دعم في مصادر تلك الحقبة؛ أعف إليه أن لا شيء في كتابات مجلسي نفسه يشير هذا الاتجاه.

الإجازة مبنياً على أداء الطالب في جو المدرسة، أو على عمل مكتوب يقدمه الطالب ليتفحصه أحد العلماء، أو على الأمرين معاً. أحياناً تُمنح لإجازة عن طريق المراسلة، كما الإجازة التي حازها محمد باقر من نور الدين علي بن علي الحسيني العاملي (ت. ١٠٦٨هـ/ ٥٧ - ١٦٥٨م) وهو ساكن مكة ولا يحتمل لقائه بمحمد باقر، لا في رحلات الأخير إليها، هذا إن التقاه أصلاً<sup>(١)</sup>. لذا فبالرغم من امتلاكنا لبناً بأستاذة محمد باقر، فمن غير المحقق كم درس لدى كل منهم، وبالتالي فمن غير الممكن معرفة مدى تأثيرهم في ذهبت.

إلى جانب والده ومحمد طاهر القمي والحر العاملي والفيض الكاشاني والحسيني العاملي الأنف الذكر، فإن الفيض القدسي يذكر التالية أسماؤهم كأساتذة لمحمد باقر:

١. املا محمد صالح المازندراني (ت. ١٠٨١هـ/ ٧١ - ١٦٧٠م). وهو صهر محمد باقر المجلسي لأخته، وقد كتب عدة رسائل وشروحات على مجاميع حديثية، أشهرها على الكافي لكليني<sup>(٢)</sup>.

٢. حسين علي بن عبد الله الشوشتری (ت. ١٠٦٩هـ/ ٥٩ - ١٦٥٨م)، وهو فقيه أصولي، روى الحديث عن الشيخ البهائي كما كتب عدة رسائل في الفقه<sup>(٣)</sup>.

٣. رفيع لدين محمد النائيني المعروف أيضاً بالمير رفيع (ت. ١٠٨٠هـ/ ٧٠ - ١٦٧٠م أو ١٠٩٩هـ/ ٨٨ - ١٦٨٧م). فيلسوف ومتكلم

(١) الخرساري، روضات الجنات، ص ٦٠٣.

(٢) م. ذ. ص ٣٣٠.

(٣) م. ذ. ص ٣٦٠.

مبرز شبيه بالفيض الكاشاني؛ وَصَّغَ رسائل في أصول العقائد كما ألف كتاباً فلسفياً في طبيعة الوجود<sup>(١)</sup>.

٤. مير شرف الدين علي الشولستاني النجفي (ت. ١٠٦٥هـ/ ٥٥ - ١٦٥٤م) الذي عاش في مشهد وفيها دُفِن. وهو كذلك أستاذ المجلسي وصاحب رسائل عدة في الفقه تتناول أحكام صلاة الجمعة والحج وما إليها<sup>(٢)</sup>.

٥. علي بن محمد بن الحسن الشهيد الأصفهاني (ت. ١١٠٤هـ/ ٩٣ - ١٦٩٢م)، سليل الشهيد الثاني ومؤلف شرح على الكافي إلى جانب أعمال أخرى، منها كُتِبَ فيه يذم القائلين بجواز الموسيقى والغناء. كما كتب رسالة معادية للصوفية. أما الإجازة منه لمحمد باقر، فهي مؤرخة عام ١٠٦٨هـ/ ٥٨ - ١٦٥٧م<sup>(٣)</sup>.

٦. محمد مؤمن الأسترابادي (ت. ١٠٨٨هـ/ ٧٧ - ١٦٧٨م) ساكن مكة، وفيها قتل بأيدي البعض من أعداء الإمامية. وهو صهر مؤسس الأخبارية الملا محمد أمين (ت. ١٠٣٣هـ/ ٢٣ - ١٦٢٤م)، وترجع شهرته إلى رسالته في الرجعة، وهو موضوع كتب المجلسي الكثير عنه<sup>(٤)</sup>.

٧. محمد بن شرف الدين الجزائري المعروف أيضاً بالميرزا الجزائري الذي عاش في حيدرآباد. وقد أعطى الإجازة لمحمد باقر في ١٠٦٤هـ/ ٥٤ - ١٦٥٣م<sup>(٥)</sup>.

(١) م. ن.، ص ١٥١.

(٢) م. ن.، ص ٣٩٥.

(٣) م. ن.، ص ٣٩٧.

(٤) البحر العملي، لعل الأمل، ج ٢ ص ٢٩٦.

(٥) الحونساري، ووضات النجفات، ص ٦١٥.

٨. قاضي أمير حسين. كان محدثاً وعنه أخذ محمد باقر لقول بصحة كتاب فقه الرضا المرجح زينه<sup>(١)</sup>.

٩. صدر الدين الشيرازي الهندي (ت. ١١٢٠هـ/ ١٠٩٠ - ١٧٠٨م)، وهو مثل الحر العاملي كان تلميذاً لمحمد باقر وأستاذاً له<sup>(٢)</sup>.

١٠. فيض الله بن غياث الدين محمد القهبائي. وهو محدث روى عن السيد حسين الكركي<sup>(٣)</sup>.

١١. محسن بن محمد مؤمن الأسترابادي (ت. ١٠٨٩هـ/ ٧٨ - ١٦٧٩م)<sup>(٤)</sup>.

١٢. أهر الشرف الأصفهاني<sup>(٥)</sup>.

١٣. مير محمد قاسم الطباطبائي القهبائي<sup>(٦)</sup>.

لستطيع لحظ طيف واسع من المبول - بعضها متناقض نظرياً - بين أساتذة محمد باقر؛ من المبول الصوفية للفيض الكاشاني والموقف العنيف في معاداة التصوف لمحمد طاهر القمي، إلى الفقه الأخباري للحر العاملي والفكر الأصولي للشوشري. لكن محمد باقر ما كان توليفياً قط، خاصة من حيث الجمع بين المحقول والمنقول على طريقة والده أو الشيخ البهائي. وبالمثل، فإن الاعتقاد بأن المجلسي وقف موقفاً وسطاً بين الطرفين الأخباري والأصولي قد يبدو لبوالة الأولى

(١) لأفندي، رياض العلماء، ج ٢ ص ٣٠-٣١.

(٢) الخوسروي، روضات الجنات، ص ٣٩٨.

(٣) الأفندي، رياض العلماء، ج ٤ ص ٣٨٦.

(٤) الحر العاملي، أمل الآمل، ج ٢ ص ٢٨٨ [٢٢٨].

(٥) م. ن. ص ٣٥٣.

(٦) الخوسروي، روضات الجنات، ص ٢٨٧.



دالاً على روح بلغت من التحرر مبلغ أن تتبنى أفكاراً من الجهتين، بيد أنه كما يقول العلامة البرقي:

ما من طريقة للمجمع بين الموقفين الأصولي والأخباري في آن معاً. إنَّ قبل إن شخصاً ما له موقفٌ وسطٌ، فربما عاد ذلك إلى رغبته في نشر أي نوع من الرواية دون الشعور بالحاجة إلى التحقق من صحتها، وفي الوقت عينه يحتمل بحقه في استعمال الاجتهاد وصورته مقلداً؛ هذان الموقفان متناقضان مطلقاً وبالتالي لا يمكن لأحد أن يجمع بينهما<sup>(١)</sup>.

في مقدمة بحار الأنوار، يؤكد محمد باقر أنه كان في شبابه حريصاً على طلب العلوم بأبواعها، وأنه تيسر له ذلك. ويمضي قائلاً:

[نفصل الله سبحانه] وردث حياضها وأتيت رياضها، وعثرت على صحاحها ومراسمها، حتى ملأتُ كفي من ألون ثمارها، واحتوى جيبى على أصناف خياريها، وشربت من كل منهل جرعة روية وأخذت من كل بيدر حصة مغنية<sup>(٢)</sup>.

هكذا تأمل في ما ينفع من هذه العلوم في المعاد، أيقن المجلسي أن زلزال لعلم لا يقع وأن الحكمة لا تنجع «إذا لم تؤخذ من نور ميس الدين ومعاقل لأمام»<sup>(٣)</sup>. ويمضي قائلاً: «فوجدت العلم كله في كتاب

---

(١) لقاء شخصي مع العلامة البرقي، آذار ١٩٨٧. حول الزعم أن المجلسي اتحد موافق وسطاً في الأصول بين الموقفين الأخباري والأصول، انظر:

Hossein Modarresi Tabataba'i, *An Introduction to Shi'i Law* (London: Ithaca Press, 1984), p. 34.

(٢) للبحار، ج ١ ص ٢.

(٣) م. د. ١ ص ٢-٣.

لله العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأخبار  
أهل بيت الرسالة الذين جعلهم الله خزاناً لعلمه وتراجمة لروحيه<sup>(١)</sup>.  
وعند معرفته بهذا الأمر:

تركت ما ضيعت زماناً من عمري فيه، مع كونه هو  
الرائج في دهرنا، وأقبلت على ما علمت أنه سبب فمضي في  
معادي، مع كونه كاسداً في عصرنا. فاخترت الفحص عن  
أخبار الأئمة الطاهرين الأبرار سلام الله عليهم، وأخذت في  
البحث عنها، وأعطيت النظر فيها حقاً، وأوفيت التدرب فيها  
حقه<sup>(٢)</sup>.

من غير الواضح بدقّة متى قرّر المجلسي التخلي عن دراسة  
المعقول. من المؤكد باعترافيه أنه عرف الكثير من العلوم العقلية،  
ويعلم من قصص العلماء أن المجلسي قد قام بتدريس المعقول يوماً  
ما. فالتكافؤ يروي أن المجلسي كان يدرس في علم المعقول، لشرح  
للطلاب يوماً مذهب الدهرية مع دليلهم فما كان من أحد الطلاب إلا  
أن اعتنق مذهبهم قائلاً إن «مذهب الماديين هو المذهب الحق»<sup>(٣)</sup>،  
وعندئذ حاول المجلسي نفي الاستدلال عجز عن ذلك، فأوقف  
المجلسي الدرس فجأة وأقسم أن لا يعود بعدها لدراسة لكلام  
والفلسفة<sup>(٤)</sup>. كما أنه حتّ الآخرين على ترك الغوص في العلوم  
لعقلية. ويروي المير محمد حسين الخوانساري، سبط المجلسي  
وتلميذه، أنه كان في حادثة سنة حريصاً على فنون الحكمة والمعقول

(١) م. ق. ٣، ص ٣.

(٢) م. ق.

(٣) التكافؤ، قصص العلماء، ص ٢٢٤.

إلى أن صحبه في طريق الحج، فاقنقى أثره وأخذ في تتبع كتب الفقه والحديث وعلوم الدين<sup>(١)</sup>. كما أن المجلسي طلب إلى نعمة الله الجزائري أن يكتب عن إتمام رسالته الحكيمة العرفانية العانية المسماة مقامات النجاة، التي كان قد بدأها والمشتتة على تحليل أسماء الله المحسنى ومعانيها الباطنية<sup>(٢)</sup>. وفي سياق نفور المجلسي من المباحث العلمية اللاهوتية، يجدر الالتفات إلى ملاحظة يوسف حول الكره المتأصل في نفوس العلماء «القشريين» تجاه العلوم العقلية:

يمكن للعالم القشري أن يتلو ألف حديث وحديث عن الصلاة والوضوء، ولكنه لا يستطيع إلا أن يصمت إذا ما سأله عن معنى عرش الله أو عن دقائق القضاء والقدس، إنه يقول: «أعرف إمامك»، ولكن كيف يجرد عنى تقول شيء كهذا؟ كيف يمكن لمن يرفض أمر النبي «أعرف نفسك تعرف ربك» أن يتظاهر بأنه يعرف أي شخص آخر؟ أما العلماء القشريون الذين يفهمون أسرار الله نظرياً، فهم يمنعون تدريسها لأنهم يعرفون ما الذي سيحدث عمدياً: إن من يعرف ربه حقاً ولا يخدم إلاه سيبدأ لن يعود بحاجة إلى «السيد الفقيه» (ألفا فقيه) كي يتوسط بينه وبين الله، كي يعمل الاستخارة له، كي يجمع الحمص والركاء ثم يُبَدِّدُهما من

(١) التمهيد، ص ٢٩

(٢) من أجل تفاصيل سيرة الجزائري، انظر التبريزي، رحالة الأدب، ج ٢ ص ٢٥٣-٢٥٤. حول الكتاب غير المكتمل مقامات النجاة، انظر: دانش پژوه، فهرست، ج ٣ ص ١٥٤-١٥٥.

أجل الحفاظ على المزيد والمزيد من الفقهاء الذين  
سيتمرون في العملية الشيطانية نفسها<sup>(١)</sup>.

إن رفض المجلسي لـ الموقوف يعني أنه ركز جهوده بشكل شبه  
حصري على ترويج الفقه والحديث، وهما دعائم الموقوف المركبتان.  
ومن المؤكد أنه أدرك الأخطار الكامنة في الاهتمام الجامع بالعلوم  
اللاهوتية، كانت كثرة فرق الصوفية والتي يجري فيها النجاهل شبه التام  
لـ الموقوف سبباً لانتقادات الفقهاء والمتكلمين على حد سواء، وحتى  
أن بعض اللاهوتيين سارع إلى انتقاد ما اعتبره حماقة الاعتماد المفرط  
على العقل أساساً للإيمان. ولكن الحل لا يكمن في التخلي عن  
أحدهما لمصلحة الآخر؛ إذ بالمصطلح القرآني، يجب أن تلوجد  
المكونات الثلاثة وهي الحقيقة والطريقة والشرعة<sup>(٢)</sup>. إن رفض  
لمجلسي لـ الموقوف وإدائه لكل الأشكال اللاهوتية من التعبير  
الإسلامي واستغراقه التام في البرانية هو ما جعل نقاداً أمثال يوسف  
وأرجمند وشرعني يزعمون أنه كان مدفوعاً بالطموح الشخصي لا  
بالرغبة الصادقة في تنقية الرسالة الإسلامية؛ وذلك عبر الاهتمام  
بالموقوف إلى حد إقصاء كل شيء آخر. وكان معنى صعود الفقهاء  
السريع إلى السلطة في السنوات الأخيرة للعصر الصفوي، خاصة في  
ظل حكام ضعفاء وهاجزين كالشاه سليمان (١٦٦٦ - ١٦٩٣م)  
والسلطان حسين (١٦٩٤ - ١٧٢٢م)، واحتلالهم غالبية المناصب  
الدينية كـ شيخ الإسلام، هو أن على المرء أن يركز على مجال

(١) يوسف، سرور العارفين، ص ٢٢.

(٢) من أجل فهم أعمق لثالث الحقيقة والطريقة والشرعة، انظر:

Trimingham, *Sufi Orders*, pp. 135 and 142-3.

حتصاص الغالبية من أجل البروز كرجل دين. جذب الشاه سليمان والسعدون حسين البراية ووفرا فرصة سانحة للفقهاء الإماميين من أجل تمكين «الأرثوذكسية». وبفض النظر عن نوايا المجلسي، فقد كان عهد هذين الحاكمين شديدي الملائمة لأفكاره.

### الحياة العامة لمحمد باقر المجلسي

كان أول منصب عام تولاه المجلسي هو إمام جمعة أصفهان. ولا يذكر أي من المصادر تاريخ توليه المنصب، وإن كان كارل - هامبوس Karl-Heinz Pampus يرى أن ذلك يجب أن يكون قد حدث في العقد السابع من القرن السابع عشر<sup>(١)</sup>. أما أرجح التواريخ فهو يُعَد تنويع الشاه سليمان عام ١٠٧٧هـ/١٦٦٦م. وينقل التتكايني أن الشاه عباس الثاني أراد تعيين الآقا محمد باقر السبزواري قاضياً لأصفهان، لكن الشاه مات قبل ذلك، فلما وصل الشاه سليمان إلى سدة الحكم عين محمد باقر المجلسي في هذا المنصب<sup>(٢)</sup>. وجلّي حطاً رواية التتكايني بموضوعة لأن ما من إشارة أبداً إلى تولي المجلسي لمنصب القاضي. ولكن في زندكاتي مجلسي، يروي صفاري أن الشاه سليمان، الذي شمل اللابرسيين كالسبزواري والآقا حسين الخوانساري برعايته بادئ ذي بدء، فأنح السبزواري في موضوع تعيينه إمام جمعة أصفهان. ويقال إن لسبزواري رفض ذلك حثلاً، بينما اقترح أحد حاشية الشاه عرض المنصب على المجلسي<sup>(٣)</sup>. في الوقت نفسه، كان المجلسي قد

(١) Pampus, *Die Theologische Enzyklopaedie*, p. 32.

(٢) التتكايني، قصص العلماء، ص ٣٥١.

(٣) صفاري، زندكاتي مجلسي، ص ٥٣.

كتب رسالة عنوانها الجمعة، وفيها أورد حديثاً للإمام جعفر الصادق يحبر فيه عن قيام الصفويين من جيلان وأفريجان كإحدى علامات الظهور<sup>(١)</sup>. لاحقاً، فند المير لوشي، وهو عدو لدود لعائلة المجلسي، الحديث المذكور وفي مطلق الأحوال يبدو أن المجلسي كان في صدد تملق الحاكم الجديد<sup>(٢)</sup>.

يُروى أن المجلسي، الذي قال بالشرعية الثامنة لصلاة الجمعة في غياب الإمام، كان يستقطب جمعاً كبيراً أثناء إقامتها. إلى جانب صلاة الجمعة التي كان يقيمها في مسجد الشاه في أصفهان، فقد كان يحيي العبادات الجماعية خلال شهر رمضان، خاصة الليالي الثلاث المسماة الإحياء، والمخصصة لذكرى شهادة الإمام علي<sup>(٣)</sup>. في حدائق الحفريين، ينقل المير محمد حسين الخوانساري أن «آلاف المؤمنين» كانوا يتقاطرون للصلاة خلف المجلسي، وللاستماع إلى مواظبه التي تلي صلاة الجمعة، ويتحضر الخوانساري هي أنه:

إلى هذا التاريخ الذي هو بعد مضي خمسة أعوام من ذلك تقريباً [أي من وفاة المجلسي]، لم ينقص مثنها من مجامع العبادة، بل تركت أغلب مراسم السنن والآداب التي كانت مبركته عادة بين المؤمنين وكان في الديار الشريفة ولبلي الإحياء، ألوف ألوف من الخلائق، مشغولين في مواضع العبادة والإحياء، بوظائفهم المقررة واستماع المواظ

(١) نظر القسم حول الانتظار في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(٢) م. و.

(٣) مير محمد حسين الخوانساري، حدائق الحفريين، مُنقَش في الدواي، مهدي موهود،

البانغة ونصايحه الشافية. وكان عنده الفتاوى وأجوبة مسائل الدين الصادرة منه التي كان ينتفع بها المسلمون في عاية السهولة، واليوم بقيت الناس حيارى لا يدرون ما يصنعون..<sup>(١)</sup>.

يبدو أن شعبية المجلسي أثرت كثيراً في الشاه سليمان الذي حبا شغفه بالابرائيين مع الزمن، وتزايد ميله إلى البرانية البسيطة السهلة لدى المجلسي وأمثاله. وقد قرّب الشاه سليمان البرانيين وعُرف بإحسانه الجَمِّ إليهم، وبلغ من تزلف المجلسي علما إلى الشاه أنه وبخ علماء زملاء له على سوء التصرف في محضر الشاه<sup>(٢)</sup>. وكما هو متوقع، دعم المجلسي الملكية صراحةً؛ ومثلما يشير أرجمند، فقد زوّد الملكية بالشرعية الواضحة التي كانت حتى حينها غائبة عن لفكر السياسي الإمامي الرسمي. في كتابه *عين الحياة*، الجذور الخامس بعنوان *في حقوق الملوك ورعايتهم والدعاء لصلاحهم وهدم التعرض لسلطوتهم*، يقول المجلسي:

علم أنّ للملوك الذين دانوا به دين الحق حقوقاً كثيرة على الرعية حيث أنهم يحرسونهم ويدفعون أعداء الدين عنهم ويحفظون عرضهم ومالهم وأنفسهم فلا بدّ من الدهاء لهم ومعرفة حقهم [لا سيما لو سلكوا طريق العدالة]<sup>(٣)(٤)</sup>.

(١) م. و.

(٢) الشكابي، *قصص العلماء*، ص ٣١٤.

(٣) المجلسي، محمد باقر: *عين الحياة*، تعريب وتحقيق سيد هاشم الميلاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤٢١ هـ، ج ٢ ص ٢٦٨.

(٤) لم يورد المؤلف عبارة المجلسي الأخيرة. [المترجم].

ويعتقد المجلسي أنه حتى إن انحرف الملوك عن جادة الصلاح والعدالة فلا بد من الدعاء لإصلاحهم.. ولا بد من رعاية مطلق الملوك لأن معصيتهم تجلب البلاء.. واستجلاب البلاء محرم بموجب التقية<sup>(١)</sup>.  
 إذا أقر المجلسي بشرعية الحكم الزمني للملوك، لكنه لم يصل إلى حد القول بحقهم في الحكم الديني؛ فهذا من شأنه أن يتوض تداً منزلة الفقهاء كمصدر أعلى للسلطة الدينية، ويجعلهم مجرد تابعين للنظام الملكي. وفي الفصل الخامس حول الانتظار مزيد من التوسع في نفس ethos السياسي للبرانيين الإماميين.

مدفوعاً بهولاء المجلسي ودعمه الخالصين، عين الشاه سديمان المجلسي شيخ الإسلام في أصفهان عام ١٠٩٨هـ / ١٦٨٧م. في وقائع السنين، يروي الخواتون آبادي الآنف الذكر:

في الرابع من جمادى الأولى عام ١٠٩٨هـ، قام الشاه الأشرف والأعظم سليمان الصفوي، بتعيين مولان محمد باقر المجلسي في رتبة شيخ الإسلام في بلاط أصفهان السلطاني، وذلك لعزمه القلبي على إنفاذ شرائع الإسلام في طول البلاد وعرضها، واحتراماً منه له العلماء واسترضاءً لخاطرهم، فقد سمح للفظ «الانتماس» بأن يجري على لسانه الشريف<sup>(٢)</sup>.

كما يشير الخواتون آبادي، فإن تعيين المجلسي شيخ الإسلام في سن الحادية والثين قد أعطاه سلطة متفردة كونه أكبر الزعماء الدينيين في المملكة. وكانت مهمته الأولى هي محاولة «مشر علم لشيعة

(١) م. د. ص ٥٠٥.

(٢) الخواتون آبادي، سيد عبد الحسين. وقائع السنين والأعوام. طهران، چاپخانه اسلامية، ١٩٧٣/١٩٧٤، ص ٥٤٠.



وحدثها، وحمية العلماء والمستضعفين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولجم أعداء الإسلام، واستئصال ظلم الحاصي واستبداده اللذين استطاع أحدهما إيقافهما<sup>(١)</sup>. وكان من أوائل أعمال المجلسي تعليم الأصنام في معبد هندوسي بآء تجار هود مقيمون في العاصمة. ويظهر أن الهندوس حاولوا رشوة الشاه بأموال طائلة لمنع تدمير معبدهم، ولكن كان الشاه وحاشيته يدلون قصارى جهدهم في إعانة المجلسي ولم يحاولوا يوماً منعه من القيام بواجبه الديني<sup>(٢)</sup>. ولما كُهرت الأصنام، حزن الخادم المكلف بها واغتم عنها شديداً فخنق نفسه<sup>(٣)</sup>.

كما اتبع المجلسي سياسة عنيفة ضد السنة والصوفية، وحدث قدر الإمكان تحويل الأقليات إلى مذهب الإمامية. وتذكر المصدر أن ما يبلغ سبعين ألف سني تشيعوا على يد المجلسي، ويظهر أنهم اعتنقوا المذهب طوعاً بمجرد الإطلاع على تصنيفاته<sup>(٤)</sup>. وقد جرى إيفاد لدعاة الشيعة إلى المناطق حيث بقيت أقليات غير إمامية، خاصة في أفغانستان<sup>(٥)</sup>، ورأى البعض أن قمع السنة الذي أوداه خلال ثوبى المجلسي لمنصب شيخ الإسلام سبب رئيس في سحق عامة الأفغان السنة، الذي بلغ ذروته في الغزو الأفغاني وإسقاط الدولة الصفوية.

استمر المجلسي في منصب شيخ الإسلام مع بدء عهد السلطان

(١) الدرر، مهدي موهود، ص ٦٢.

(٢) م. ن.

(٣) البعض، ص ٢١.

(٤) سكاسي، قصص العلماء، ص ٢٢١.

(٥) انخراون آبدي، وقائع السنين والأهوام، ص ٥٣١-٥٣٢.

حسين (١٦٩٤ - ١٧٢٢م)، وهو الذي توجّه المجلسي سلطاناً، كان السلطان حسين شخصاً هلوغاً ملتزماً بالظاهر، ويقال إن نفوذ المجلسي فيه كان عظيماً. فور تنصيب الشاه الجديد، طلب المجلسي إصدار فرمانات ثلاثة: منع شرب الخمر والمصارعة، واعتبار رياضة سباق الحمام مخالفة للقانون. ما نعرفه هو مصير فرمان منع الخمر ثم تحطيم آلاف قناني الخمر المعتقد في الأقبية الملكية، ولكن فرض القانون لم يدم طويلاً، لأن أفراد الحاشية والعائلة الملكية لم يريدوا الإقلاع عن دمنهم على الكحول. كما اتخذت إجراءات ضد استعمال لتبناك، والأهم من ذلك، استصدر المجلسي فرماناً بطرد لصوفية من العاصمة، وجرى تطبيقه بصرامة<sup>(١)(٢)</sup>.

### المجلسي ومنصب الملا باشي

في تذكرة الملوك، وهو ثبت الإدارة الصفوية المفروغ من كتابته عام ١٧٢٦م، يبدأ المؤلف المجهول بنعت منصب الملا باشي بأنه أهم منصب ديني في المملكة. فقد كان الملا باشي:

رئيس جميع الملالي. له مكانه المعلوم بجانب العرش، ولا يجلس أي من العلماء والسادة أقرب منه إلى محضر الملك. لم يكن (الملا باشي) ليتدخل في أي شأن إلا فيما

(١) Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, pp. 114-117; Lockhart, *The Fall of the Safavi Dynasty* p.76;

نتنكبي، نصص العلماء، ص ٢٢١.

(٢) عبارة التناكبي هي: وكانت الصفوية قبله متشرة فقلع وقمع أصول تلك الشجرة. [المترجم].

يحرص طلب المعونات للطلاب وأهل الفضل، ورفع العلم  
عن المظلومين، والشفاعة للمذنبين، واستطلاع مسائل انشراح  
المقدس عبر تقديم النصيح في (سائر) القصاي والشؤون  
(الخاصة) لـ الشريعة<sup>(١)</sup>.

مثلاً يشير إليه المؤلف، لم يتوجد منصب الملا باشي في أيام  
الحكام العثمانيين السابقين، مع أنه دائماً ما كان يوجد عالم - يكون  
الأعلم عادة - تكون وظائفه تقريباً هو ما ذكر آنفاً. فمثلاً، كونه شيخ  
الإسلام في أصفهان، كان المجلسي عملياً هو الملا باشي حتى قبل  
استحداث هذا المنصب.

وفقاً لـ تذكرة الملوك، استحدث منصب الملا باشي في أواخر  
عهد لسلطان حسين، وكان أول من تولاه المير محمد باقر، الذي  
يلحظ المؤلف أنه «أقل علماً من معاصره الأقا جمال»<sup>(٢)</sup>. ويمضي  
النص قائلاً إن محمد باقر الأنف الذكر هو من أسس مدرسة جهار باغ  
اشهيرة في أصفهان وصار أول رؤسائها. ويرى فلاديمير مينورسكي  
Vladimir Minorsky، مترجم تذكرة الملوك ومحققه، أن أول من تولي  
منصب الملا باشي - المير محمد باقر - هو ليس إلا محمد باقر  
المجدي، ويمضي ملاحظاً «الكرة الغريب عند المؤلف للمجدي،  
المجدد الأبرز للأرثوذكسية الشيعية»<sup>(٣)</sup>.

لكن هناك العديد من النقاط التي تثبت أن مينورسكي كان محطئاً.

(١) Minorsky, *Tadhkirat al-Muluk*, p. 41

(٢) م. ج.

(٣) م. ج. ن. ص ١١٠.

أولاً، توفي المجلسي عام ١١١١هـ/١٦٩٩ - ١٧٠٠م، بعد سنوات قليلة من حكم السلطان حسين، بينما تذكر تذكرة الملوك أن منصب الملا باشي أوكل إلى المير محمد باقر في أواخر عهد السلطان حسين. ثانياً، يذكر الخواتون آبادي أن مدرسة چهار باغ دُشنت عام ١١٢٢هـ/ ١٠ - ١٧١١م، بعد أكثر من عقد على وفاة المجلسي، وأن رئيسها مدى الحياة والمشار إليه في تذكرة الملوك ليس هو المجلسي بل المير محمد باقر الخواتون آبادي (ت. ١١٢٧هـ/١٧١٥م). وينص النقش على قبر الأخير صراحةً على أنه أول رؤساء مدرسة چهار باغ ومعلم السلطان حسين الخاص والملا باشي<sup>(١)</sup>. زد عليه، لم يكن لقب المير يعطى إلا لـ السادة - ولا يوصف المجلسي بهذا اللقب في أي مصدر. ويجمع وقائع السنين عام ١١٢٤هـ/ ١٢ - ١٧١٣م هام مشحذات منصب الملا باشي<sup>(٢)</sup>؛ كما يؤكد دانش پژوه في الفهرست على أن المجلسي لا يمكن أن يكون أول من اعتلى منصب الملا باشي<sup>(٣)</sup>.

لذا يتضح أن المجلسي لم يحمل لقب الملا باشي؛ مع أنه قام بوظائف مماثلة إبان توليه منصب شيخ الإسلام في عهدي لشاه سليمان والسلطان حسين.

## مؤلفات المجلسي

كان محمد باقر المجلسي أخصر مؤلفي الحقبة الصفوية إنتاجاً، ولا يدايه أحد في ذلك. يورد الفيض القدسي ثلاثة عشر مصنفاً عربياً

(١) المهدي، تذكرة القبور، ص ١٥٨.

(٢) الخواتون آبادي، وقائع السنين والأحوال، ص ٥٦٥-٥٦٦.

(٣) دانش پژوه، فهرست، ج ٣ ص ١١٣٦.

وثلاثة وخمسين مصنفاً فارسياً مما يُقطع بنسبتها إلى المجلسي، رغم أن الكثير من هذه المصنفات ينقسم بمفرده إلى مجلدات عدة - وحدها الطبعة الحديثة من البحار تتجاوز مئة مجلد - وهذا ما يجعل عدد المؤلفات غير دالٍّ على حجم نتاجه. فمجموع تصانيفه العربية والفارسية المعدودة في الفيض القدسي ١٤٠٢٧٠٠ بيت [أي سطر]. إذا قسمت على عمره وهو ثلاثة وسبعون عاماً يكون لكل سنة ١٩٢١٥ بيتاً ولكل يوم ثلاثة وخمسون بيتاً؛ أما إذا حسبنا سنوات نضجه أساساً للقسمة، أي ثلاثة وخمسون عاماً، فإن العدد يكون ٢٤١٧٠ بيتاً سورياً أو سبعة وستين بيتاً يومياً<sup>(١)</sup>. ويزعم التكايفي أن المجلسي كتب ألف بيت على الأقل يومياً، وهذه مبالغة فاضحة، ولكنها نموذجية لى دلالتها على صاحب تراجم برائى، وعلى الموقف القائل بأن عظمة المؤلف تتناسب مع حجم نتاجه<sup>(٢)</sup>.

يظن الطابع البرائى على كتابات المجلسي التي سندرس منها البحار مستغلاً، ويتمحور خاليتها الساحقة حول حياة الأئمة وولياتهم وكراماتهم إضافة إلى الفوائد المستفيضة التي تحكم لحياة اليومية للمؤمنين الإمامي. ويبرز جلياً غياب المؤلفات حول معرفة النفس أو معرفة الله.

في مؤلفات المجلسي، تصدر الأئمة كشخصيات تاريخية، إضافة إلى حياتهم وأقوالهم، واجهة التفكير والممارسة الدينيين؛ بينما تشكل

(١) المجلسي، محمد باقر

transl by Rev James L. (٢) *The Life and Religion of Muhammad*, ج ٢

Merrick (San Antonio: Zahra Trust, 1982), p. 387.

(٢) التكايفي، فصحى العلماء، ص ٢٢١

أحاديثهم أساساً لتفصيل الشعائر، وهي مسؤولية المجلسي، فعلى سبيل  
لمثال، يجمع لمجلسي في حلية المتقين أحاديث متنوعة في الأعمال  
اليومية والآداب الشخصية للمؤمن: كيفية اللباس والأكل والوضوء  
والاختسال وتقديم الأظافر والتبول وأمثالها؛ وأدعية دخول الحمام  
والآيات المطلوب قراءتها عند العطاس - باختصار، كل ما يتعلق بأدق  
التفاصيل وما يظهر أنه مفسف الأعمال الشخصية؛ وكل ذلك مفترض  
ينسبته إلى الأئمة<sup>(١)</sup>.

زاد المعاد هو مجموعة أخرى من الأحاديث التي تندرج تحت  
الأعمال المطلوب إتقانها خلال العام: الأدعية في مناسبات ولادات  
الأئمة ووفياتهم، ومناجيات مخصصة بمناسبات وأعياد معينة وما إلى  
ذلك<sup>(٢)</sup>.

تحفة الزائر هو دليل للزيارة يتناول الآداب المطلوبة في زيارة  
الاماكن المقدسة عند الإمامية؛ خاصة أضرحة الأئمة وأضرحة  
ذرائعهم، والصلوات والأدعية المندوبة هناك<sup>(٣)</sup>. وبشأن زيارة المقامات،  
ينبه سعيد أرجمند إلى أنه في مصنفات المجلسي، جرى التقليل من  
أهمية حج مكة لحساب زيارة مرقد الأئمة<sup>(٤)</sup>. يشدد الحج على  
عالمية الأمة الإسلامية، وقد فسر بعض الكتاب شعائره بأنها رمز لثبوت

(١) المجلسي، محمد باقر: حلية المتقين في الآداب والسنن والأخلاق، تحقيق وترجمة  
شيخ خليل رزق العاملي، دار الأمير، بيروت، ط ٢، ١٩٩٦م.

(٢) المجلسي، محمد باقر: زاد المعاد، تمريب وتعليق علاء الدين الأحمدي، انتشارات أفق  
فردا، ط ١، ١٤٢٣هـ.

(٣) المجلسي، محمد باقر: تحفة الزائر، تبريز، ١٨٩٥-١٨٩٦.

(٤) Arjomand, *The Shadow of God*, p. 169

النفس الشهوانية عن عبادة النفس وإشارة إلى الرحلة إلى الله<sup>(١)</sup>. وير  
أن الزيارة تميل إلى تعزيز عقيدة الإمامة وطقوسها واعتبار الإمام  
محلصاً وشفيعاً، وبهذا تزيد من براتية الإيمان عبر صرف الانتباه عن  
الحجج إلهي - المركز إلى الزيارة إمامية - المركز. كانت زيارة المقامات  
تحظى نسبياً بقليل اهتمام من متقدمي علماء الإمامية، لكن المجلسي  
رأى أنها جرة مهم من مذهب الإمامية. وتفتت الكتيبات التي تتضمن  
أدعية خاصة لقراءتها عند مختلف الأضرحة.

صنف المجلسي رسائل عدة في آداب الصلاة وفي الزكاة وأحكام  
الصوم. وكانت أشباه هذه المؤلفات في الفقه هي بضاعة البرانيين. كما  
أولى المجلسي اهتماماً كبيراً به الدعاء، خاصة منه المروي عن الأئمة.  
ورغم أن المعنى الأصلي لكلمة دعاء هو مناداة الله بأسمائه الحسنى،  
إلا أن ما يبدو هدف الدعاء عند البرانيين هو تحقيق الطلبات الشخصية  
وتلبية الحاجات الدنيوية التي يتوجه بالكثير منها إلى شحوص الأئمة  
وعبرهم. ففي زاد المعاد مثلاً، نجد أمثلة غفيرة على المنافع الدنيوية  
لهذه الأدعية ولعمومات للنفائذ والآلام والأسقام وتمسر الولادة والعثور  
على لمفقودات وما إلى ذلك<sup>(٢)</sup>. في مناجاة نامة، يعرض المجلسي  
نظرية تقسيم ليوم إلى اثني عشر قسماً كل منها ساعتان، «بحكم أحد  
الأئمة كل قسم، متى ما دعا الإنسان، عليه أن يتوصل في دعائه بالإمام

(١) علي شريعتي، الحجج، ترجمة عباس أميرزاده، بيروت، بيروت دار الأسير، ٢٠١٣،  
ص ٦٥

(٢) بمكر العثور على أدعية مشابهة من زاد المعاد وكتب مماثلة في «عباس نفسي» مفاتيح  
الجنان، مؤسسة الأهلبي للطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، كله.

صاحب هذا الوقت<sup>(١)</sup>. كثيرٌ من مصنفات المجلسي المارسية، إنما هو ترجمةٌ للأدعية المستحبة المنسوبة إلى الأئمة، كدهاء كميل والزيارة الجامعة، وهي زيارة يستحب قراءتها لدى زيارة أيٍّ من قبور الأئمة<sup>(٢)</sup>.

إن اعتماد المجلسي على النقل بدل العقل، على المظهر بدل الجوهر، يتجلى بحدّة أكبر عند مقارنة منهجه بالذي عند متقدمي علماء الإمامية ما قبل الصفويين؛ الذين وإن لم يكونوا حوزيين، فإنهم كانوا على الأقل مستعدين لإيلاء مسألة الإيمان الاهتمام المفترض أنها تستحق كونها حلة وجود الإسلام. ورغم أن أرجمنده لم يفهم المضامين الهامة للمسألة، فهو يشير إلى إرباط المجلسي في جعل الإيمان برائياً جداً، وذلك عبر مقارنة حق اليقين للمجلسي بالكافي للكليني والباب العادي عشر للعلامة الحلي، وهو كتاب يمثل دروة التنظير في العقيدة الإمامية قبل الصفويين بقرنين من الزمن<sup>(٣)</sup>.

حق اليقين مؤرّخ عام ١١٠٩هـ/٩٧ - ١٦٩٨م، قبل عام من وفاة المجلسي، ولذا قد يكون آخر أعماله<sup>(٤)</sup>. وهو أيضاً دون أدنى شك من أكثر مؤلفاته شعبيةً. يقول الآقا محمد [بل هو أحمد] الكرمانشاهي، منحدثاً سنة ١٢١٩هـ/٥٤ - ١٨٠٥م.

إنه ليس بلد في بلاد الإسلام، ولا بلاد الكفر، حالياً من

---

(١) المجلسي، محمد باقر، مناجاة نامة، مشهد، ١٩٧٦/١٩٧٥، ص ٢٠٣. انظر أيضاً مفاتيح الجنان، ص ٧١٠-٧٠٦.

(٢) البحر العربي بدهاء كميل في مفاتيح الجنان، ص ٩٦-١٠١ والزيارة بجامعة ص ٦٢١-٦٢٦.

(٣) Arjomand, *The Shadow of God*, pp. 158-9

(٤) هو كذلك فعلاً كما يرد في القبح القلبي، ص ٤٨. [المترجم].



تصايفه وإفاداته. وقد سمعت من بعض الشفاعة أنه وقعت  
سفينة في الطوفان، فبلغوا أهلها أنفسهم، بعد جد وجهد،  
ونعم عظيم، إلى جزيرة من جزائر الكفار، ولم يكن فيها  
أثر من آثار الإسلام، فصاروا ضيافاً في بيت رجل من  
أهلها، وعلموا في أثناء الكلام أنه مسلم، فقالوا: إن جميع  
أهل هذه القرية كفار، وأنت لم تخرج إلى بلاد المسلمين،  
فما اندي أرغبك في الإسلام، وأدخلك فيه؟ فذهب إلى  
بيت، وأخرج كتاب حق اليقين، وقال: أنا وأهل بيتي صرنا  
مسلمين ببركة هذا الكتاب وإرشاده<sup>(١)</sup>.

في الواقع، فحق اليقين ليس إلا تقرير المجلسي الدقيق باللغة  
الفارسية لمفاهيم الإمامية. هو متعلق ظاهراً بـ أصول الدين، ولكن جلّه  
مختصراً واقعاً لسرد مفصل عن عذاب جهنم إلى جانب التشهير  
المذهبي بالخلفاء الثلاثة الأوائل. خلافاً لـ الكافي، لا يبدى حق اليقين  
أي اهتمام بـ فضل العلم وتمييز العقل والجهل، بينما يجري بحث  
الإيمان والكفر بشكل روتيني في نهاية الكتاب. مختصراً جداً هو الباب  
الذي يتعرض له وصفاته وأسمائه وأفعاله، وهو ما يجمعه على طرفي  
نقيض مع الباب الحادي عشر للحلّي. ففي الباب الحادي عشر، نحتل  
مسألة العدل موقفاً مركزياً، حيث يعرض الحلّي لمعل إرادة الله في  
الكون، وكيف أنها لا تتعارض مع حرية الإنسان. ويرى الحلّي أن  
شرح النبوة والإمامة والمعاد يعتمد كثيراً على مفهوم العدل الإلهي. غير  
أن حق اليقين لا يتضمن أي ذكر لمفهوم العدل الإلهي.

(١) الفهرس، ص ١٨.

كما أن النبوة تعرض سطحيًا، وفقط عبر معجزات الرسول. أما جل الكتاب، فمخصص للطعن على الخلفاء الثلاثة (حوالي مئة وحمس وعشرين صفحة) ولتفاصيل القيامة بأدق دقائقها والتي تحتل حوالي مئة وسبعين صفحة<sup>(١)</sup>. يجري نحاشي إقامة البراهين الفلسفية والعقلية على المعاد وضرورته، ويُؤمر الإنسان بأن يؤمن ببساطة دون أن يتبرر كيف ولماذا. وثمة تجاهل تام لمسألة أهمية البعث و لآخرة في الحياة الشخصية للفرد. ويُنظر إلى الإيمان على أنه إما معدوم وإما مسلم به، ولا تعطى أي نصيحة حول كيفية اكتسابه أو ترسيخه أو تنميته، كما توضع جانباً مساحة الجوانية قاطبة، وهي الوثيقة الصلة بمسألة البعث والمصير النهائي للإنسان.

لقد وصل نتائج المجلسي العريض إلى العوام لأن معظمه مكتوب بالفارسية، مما جعل المجلسي قادراً على امتلاك مخيلتهم وولائهم. بالنسبة للعوام، كانت عباراته البسيطة وشديدة التعصب لما اعتبرها أسس المذهب الإمامي أسلَس من تعاليم الملاسفة. وكما يقول برون Browne في كتابه تاريخ فارس الأدبي *Literary History of Persia*:

إن النجاح الكبير لعلماء الشيعة في العصر الصفوي المتأخر، كالمجلسي، هو أنهم أذاعوا مذهب الشيعة ورؤيته التاريخية من خلال الكتابة بلغة العامة. لقد أدركوا أنه لكي تصل إلى الشعب، عليك باستعمال لغته في شكلها البسيط؛ فحصدوا ثمار عملهم في الحماسة القوية ولواسعة التي نجحوا في إيجادها للفكرة الشيعية<sup>(٢)</sup>.

(١) Arjomand, *The Shadow of God*, pp. 309, n. 35.

(٢) Browne, *The Literary History of Persia*, vol. 4, pp. 4, 6-7.

## بحار الأنوار للمجلسي

منذ وقت مبكر، كانت تعاليم الأئمة - أقوالهم وأفعالهم - تُدوّن كما تعاليم النبي من قبل أتباعهم ومعاصريهم، الذين رووا حديث أئمتهم إما مباشرة أو عبر أشخاص زعموا سماعه من الأئمة. وتُعزى الغالبية العظمى من أحاديث الإمامية إلى الإمامين الخامس والسادس، محمد الباقر وجعفر الصادق. صُنّفت مجموعات من الأحاديث في كتب يُطلق على واحدتها الأصل، مكتوب من أحد معاصري الأئمة؛ وبالجملّة فقد دُوّن حوالي أربعمئة أصل وجرى تداولها دائماً بين علماء الإمامية في حياة الأئمة الأواخر وخلال ما يُسمّى «الفجوة لصغرى». وجرى دمج «الأصول» الأربعمئة - ولو ليس بأجمعها - في مجاميع أكثر شمولاً وعلميّة، أبرزها الكتب الأربعمئة المعتبرة عند الإمامية. في هذه الكتب، تظهر الروايات المستقاة من الأصول الأربعمئة على نحو أوضح، وكثيرٌ منها منظمٌ بشكل مرن تبعاً لموضوعها. بفضل هذه الكتب نستطيع النفاذ إلى تبصر الحركات السياسية والدينية والاحتجاجية السائدة في المجتمعات الإمامية المبكرة.

لا يُعلم عدد النسخ - إن وجدت أصلاً - من كل من الأصول الأربعمئة التي كانت متداولة بين العلماء، ولكن الكثير منها ضاع تدريجياً أو أُحفظ في مكتبات خاصة. يأسف المجلسي لأن هذه الأصول تُركت إما لاستيلاء سلاطين المخالفين وأئمة الضلال؛ أو لرواج العلوم لباطلة بين الجهال المدّعين للفضل والكمال؛ أو لفلة اعتناء جماعة من العلماء المتأخرين بها<sup>(١)</sup>. كما يرى أن أحاديث آل

(١) البحار، ج ١ ص ٣.

عليّ أشرف المعلوم وأشملها. ويتابع قائلاً: «فطفت أسأل عنها في شرق البلاد وغربها حيناً، وألح في الطلب لدى كل من أظن عنده شيئاً من ذلك وإن كان به ضئيلاً». وأرسل التلاميذ والأصدقاء إلى جميع أنحاء المملكة بل إلى جميع الأقطار لتحصيل المخطوطات، حتى بلغ ذلك إلى الفحص في بعض بلاد اليمن<sup>(١)</sup>. وبمضي الوقت، استطاع المجلسي جمع حوالي مائتي أصل وبدأ بمشروعه الذي يُدر له الاستمرار لما جاوز ثلاثين عاماً، وأخرج أخيراً تحفته الأدبية *magnum opus*: المجموعة الموسوعية الهائلة من أحاديث الإمامية تحت عنوان بحار الأنوار.

كانت الأصول التي استطاع المجلسي أن يجمعها متفرقة متبددة في معظم الأحوال. ويشكو المجلسي نفسه من أن الأخبار المتعلقة بكل مقصد متفرقة في الأبواب متبددة في الفصول، وهذا ربما كان أحد أسباب تركها وقلة رغبة الناس في ضبطها. يقول المجلسي: «لعمري بعد الاستغارة من ربي والاستعانة بحوله وقوته، والاستمداد من تأييده ورحمته، على تأليف الأحاديث المشتتة في الأصول ونظمها وترتيبها وجمعها، في كتاب متسقة الفصول والأبواب، مصبوبة المفرد والمطالب، فصّدت كل باب بآيات المتعلقة بالمعنون ثم أوردت بعدها شيئاً مما ذكره بعض المفسرين فيها إن احتاجت إلى التفسير أو البيان». أما شروح المجلسي نفسه فهي صنفان: الأول محتصر بالدعة وفوائدها ويندرج تحت عنوان المؤلف، والثاني هو عمداً شرح للأحاديث الواردة.

(١) الفيض، ص ٣٤.

لم يكر تأليف بحار الأنوار، الذي بدأ عام ١٠٧٧هـ/ ٦٦ - ١٦٦٧م ولم يكتمل، مهمة تفرد بها المجلسي. ويذكر التنكاسي أن عند الله الشوشتري، وهو تلميذ للمجلسي كان يمضي جل وقته مع أستاذه في مكتبته في أصفهان، قد صتخ أو ساعد في تصحيح عدة مجلدات من المجلدات الستة والعشرين الأصلية من البحار، ومن المعلوم أيضاً أن الشيخ [ابن السيد] نعمة الله الجزائري، وهو تلميذ آخر للمجلسي، وأمينه بيگم، أخت العلامة، قد أسهما في الكتاب<sup>(١)</sup>. ويقال إن للمجلسي طلب إلى العديد من تلامذته جمع الأخبار من الأصول حول موضوع معين، وكتابتها على ورقة مع ترك البياض تحتها من أجل أن يكتب المجلسي تحقيقاته فيها إذا كان الخبر محتاجاً إلى بيان<sup>(٢)</sup>. كثير من الأحاديث ليس عليها تعليق أو تنبيه، وهذا يدل على أن المجلسي لم يقم بحضة الأسد من العمل، ناهيك به كله كما يريد أصحاب سيرته إقناعاً به. على سبيل المثال، يهاجم علي الدواني أوثك الذين يدعون أن المجلسي ساعد في تأليف البحار ويقول بأنه من الواضح أن البحار كله من تأليفه، لكنه أيضاً يناقش نفسه عندما يمضي فبري أن الاستعانة بالآخرين في هكذا عمل هائل يجب أن لا تقتصر من عظمة المؤلف<sup>(٣)</sup>.

لكن هناك القليل في البحار مما يمكن وصفه بالمنكر، خلا تعليقات لمجدي المنشورة فيه. ويعترض التنكاسي، في قصص العلماء، على وصف أحد العلماء للمجلسي بالمحدث، وهو مصطلح

(١) التنكاسي، قصص العلماء، ص ٢٢٤.

(٢) م. د. ص ٢٢٤.

(٣) الدواني، مهدي موهود، ص ٨٢.

تتخصر دلالة عند التكايفي في من يعرف الحديث ويرويه<sup>(١)</sup>. غير أن  
جُلُّ البحار مجموعة من الأحاديث، كثيرٌ منها غامضٌ ومشكوكٌ في  
صحته، ويقال إن المجلسي ربما يكون أشرف على تدوينها وأحياناً  
وثقها وعلق عليها، في ضوء هذا، من الأنسب وصف المجلسي بـ  
المدون، أو - في أفضل الأحوال - المصنح. وحتى كلمة المحدث،  
التي تشير اعتراضاً هنيئاً لدى التكايفي، فهي غير ملائمة لما تتضمنه  
من غريفة دقيقة ومنهجية للأحاديث تبعاً لصحتها.

ولكن ما من إشارة إلى صحة أي حديث في البحار أو عدمها، ولا  
يقدم لمجلسي نفسه أي توضيح. في هذا السياق يقول هلي الدواني إن  
البحار هو فعلاً كالبحار حيث يوجد الجواهر والقاذورات<sup>(٢)</sup>.

هذا القبول الاحتياطي لأي حديث يُعثر عليه هو ما جعل منتقدي  
المجلسي ينهونه بالتحريف والانتهازية. وفعلاً، فقد كان مقتضى  
الأمانة العلمية من المجلسي أن يتحقق من صحة الروايات ثم  
يشرحها، عوضاً عن إيراد روايات مشكوك فيها وتركها دونما شرح.  
في هذا السياق يخطر بالبال ما أثير عن ابن الجوزي:

ومن تلبس إبليس على علماء المحدثين رواية الحديث  
المرضوع من غير أن يبينوا أنه موضوع<sup>(٣)</sup>.

ويبدو منطقياً الطرح القائل بإمكانية الغريفة الممنهجة للأحاديث

(١) التكايفي، لمصنعي العلماء، ص ٢٢٠.

(٢) الدواني، مهدي موهود، ص ٩٠.

(٣) ابن الجوزي، تلبس إبليس، دار القندوة الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ /  
١٩٩٤م، ص ١٢٠.

الضعيفة في المصادر المبكرة ومن ثم الحصول على مجموعة من الروايات الصحيحة اعتماداً على الأصول المتفرقة، وربما أيضاً على الكتب الأربعة المعتبرة. في وضعه الحالي، البحار هو كشكول يضم الضعيف إلى الصحيح بشكل عشوائي، ومما يعيق الارتياح في المجلسي إسهابه في بعض الاختلافات الواضحة كما لو كانت صحيحة؛ وأحياناً تُؤرد دون تعليق ويترك للقارئ أن يفسرها على هواه.

لكن رغم هذا، ورغم أنه مكتوب بالعربية، فإن البحار أدر اهتمام الفقهاء وألهم مخيلتهم؛ وفعل الشيء ذاته بالعموم بعد ترجمته. وقد تُرجمت أكثر مجلدات البحار إلى الفارسية، بعضها غير مرة، وهناك أيضاً نسخ أردنية. جرت ترجمة المجلد الثالث عشر، الذي يتناول أحوال الإمام الغائب، من قبل أربعة أشخاص كل على حدة؛ ويمكن قياس شعبيته في أن آخر الترجمات، بقلم علي الدواني في أوائل ستينيات القرن العشرين، قد أضافت على ست عشرة طبعة في إيران<sup>(١)</sup>.

## المجلسي والتصوف و«بدع» أخرى

إن بروز الفقهاء البرانيين في دور المجتهد وشيخ الإسلام والعالم وإمام الصلاة في آخر العصر الصفوي قد اقترن مع، وغالباً ما استند إلى، هجمات مساندة من قبل البرانيين على الميول الدينية الأخرى التي اعتبروها منافضة لتوجههم. وقعت العلوم العقلية كالفلسفة والكلام والحكمة، إضافة إلى رجالاتها، تحت الهجوم دونما تمييز؛ ولكن الفقهاء وخبراء أعنف هجماتهم وأثرسها ضد التصوف والصوفية. هذه

(١) الدواني، علي. مهدي موهود، ترجمه جلد سیزدهم بحار الأنوار، طهران، دار مكتب الإسلامية، ۱۹۷۱-۱۹۷۲.

القسوة لم تكن مختصة به الفقهاء الإماميين، لكن حماسهم كان - بلا ريب - منقطع النظير.

طيلة تاريخ الإسلام، كانت إدانة أي ممارسة تشير ولو من بعيد إلى الانحراف عن القرآن والسنة أمراً معتاداً في كتبات العلماء المسلمين وخطابهم، لا سيما عند الصوفية. بسبب مرونة مصطلح التصوف - واستعماله ليشمل طيفاً واسعاً من الأفكار والممارسات - كان بعض الصوفية كثيراً ما ينتقدون آخريين منهم لعدم مراهاتهم أوامر لقرآن والسنة. فمثلاً، اعترض أبو يزيد البسطامي على أحد مرهبه لإتيانه عملاً لم يكن متفقاً تماماً مع الشريعة، بينما أكد الجنيد البغدادي أن جميع علم الصوفية «مضبوط بالكتاب والسنة، ومن لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث ولم يتفقه، لا يُقنّدي به»<sup>(١)</sup>. إجمالاً، انصبّ جلّ الهجمات على التصوف «الشعبي» - ثقافة *الدرويش* التالهيين أو القنندرية - بينما جرى التسامح مع التصوف «الراقي» - أو بتعبير أدق، العرفان الإسلامي والجوانية إلهية - المركز. كما أن الحلا صدرا، وهو نفسه جواني اصطدم به العلماء الأرثوذكسيين، قد أدان التصوف الشعبي بأقوى العبارات<sup>(٢)</sup>.

لم يألُ فقهاء الإمامية المتأخرون جهداً في حملتهم الشاملة على الصوفية من جميع الميول والأصناف؛ وصُنفت رسائل عديدة في نقض

---

(١) Muhammad Umar Memon, *Ibn Tawhida's Struggle against Popular Religion* (The Hague, 1976), p. 23.

(٢) الشيرازي، صدر الدين بن إبراهيم: كسر أصنام الجاهلية في دم المتصوفين، طهران، ١٣٤٠ هـ ش. / ٧١-١٩٧٢ م. وهو دليل نموذجي منصف يتحرى التجاورات المناقضة السنة السمة لبعض الصوفية.



عقائدهم. وممن تميّز بضرارته الملا محمد طاهر القمي، أستاذ المجلسي وشيخ الإسلام في قم. إبان حكم الشاه عباس الثاني، اصطدم لأجل هذا مع محمد تقي المجلسي والملا خليل القزويني، اللذين كانا مُقرّبين من السلطان. وقد نصّر القمي على أن عقائد الصوفية والفلاسفة ساقضة لدين الإسلام وتعاليم القرآن<sup>(١)</sup>. أمّ الحرّ العاملي، شيخ الإسلام في مشهد، فقد استعرض ألف حديث زعم أنها رُويت في الردّ على الصوفية<sup>(٢)</sup>. كما هاجم بمعة المهر الجزيري (ت. ١١١٢هـ/ ١٧٠١م) الشيخ الراحل البهائي بسبب معاشرته للمبتدعين والصوفية وأولئك القائلين بمذاهب العشق الإلهي<sup>(٣)</sup>.

خلافاً للمقتني، لم يكرس المجلسي مصنفات كاملاً لنقض ما دعاه هذه الثمرة الإبيسية الفاسدة<sup>(٤)</sup>، مع أن مشاعره المعادية للتصوف تتردد كسيمفونية في مؤلفاته الرئيسة. ولكن يمكن تحسس لأهمية التي أولاها لنقض التصوف من خلال تخصيصه بباب كامل في رسالته الموسومة الاعتقادات، والتي صنّفها في ليلة واحدة خلال رحلته إلى مشهد نزولاً عند رغبة مؤمن مجهول. لذا عملياً، يُعرض النقض الصريح لكل الأفكار التي تمتد إلى الصوفية بصفة بوضعه أصلاً من أصول الدين، وإن كان هذا تصميماً لا إعلاناً.

تركزت هجمات المجلسي أساساً على ما اعتُبر، أقله للأرثوذكسية، ممارسات مريبة جداً عند التصوف الشعبي مما كان سائداً لدى طرق

(١) دانش پژوه، فهرست، ج ٣ من ١٥٠٢-١٥٠٥.

(٢) معصوم علي شاه، طرائق الحقائق، ج ١ من ١٨٠٠-١٧٨ و ٢٥٧-٢٥٨.

(٣) م. س. م. ج ١ ص ٢٨٥.

(٤) المجلسي، محمد باقر: رسالة سؤالات وجواب، تبريز، ١٩٥٣/١٩٥٤، ص ٤.

الدراويش - دون أن يكون مقصوداً عليها - مثل السماع والذكر الجلي وترك أكل الحيوان والتهاون في تطبيق أوامر الشريعة واعتزال المجتمع وأشباهها من الممارسات.

يرى المجلسي أن ترك أكل النعم محترّم لأنه يؤدّي إلى الأمراض لذهنية والجسدية، ولذا لا يجد عجباً في تفوّق الصوفية بهذا انهماك، ذلك أنهم يعتكفون في كهوفهم وصوامعهم أربعين يوماً وليلة دون أكل للحم<sup>(١)</sup>. إن اعتزال الصوفية للعالم وللحياة اليومية - عادة لأربعين يوماً وليلة - هو أمرٌ مُدَانٌ لأن أيّ نوع من الاعتزال يورث ابتلاءً به واجبات الإيمان التي يمتدّ المجلسي بعضاً منها: التواصل الاجتماعي مع سائر المسلمين، والأمر والنهي وتعليم الآخرين أحكام الدين وعبادة المرضى، وشهود الجنائز، والسعي في حوائج الآخرين المادية والمعنوية وفرض أحكام الإسلام على المستوى الاجتماعي. وبما يكفي من البراهمانية، يبدو أن المجلسي نسي أن الأفراد بالنفس هو عمل مأثور عن محمد والأئمة وغالبية الأنبياء المذكورين في القرآن.

يقول المجلسي إن أعمال الذكر الخفي والذكر الجلي لا أساس نقلياً لها وهي تالياً بدعة. ويؤكد أن كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار. ولم يكتفِ الصوفية بهذه البدع، بل سموا دوماً إلى هدم أصول الدين نفسها؛ ويحمل المجلسي حملة شعواء على فكرة وحدة الوجود وريثهم انصوفية باعتراف الجبر وسقوط العبادات.

في الاعتقادات، يحذر المجلسي إخوانه المؤمنين قائلاً: «احترسوا لدينكم وإيمانكم من أحابيل هؤلاء الأئالة والدجالين، وكونوا وعين

(١) الدرر، مهدي مرعدي، ص ١٢٩.

لمكايدهم الموضوعية لخداع العوام الجاهلين<sup>(١)</sup>. زيادة على هذه التشنيعات، يتساءل المجلسي كيف سيحتج أتباع هؤلاء لأنفسهم على توليهم إياهم في يوم الحساب؟ كيف يمكن للإنسان أتباع أمثال الحسر المصري الملعون في أحاديث عديدة؟ كيف يمكن أتباع سفيان الثوري الذي كان عدواً لجعفر الصادق؟ أو أمثال الغزالي الذي كان ناصبياً بين النصب، ادعى لنفسه الإمامة مثلما كانت لعلي، ورأى الإثم على من يلعن ويريد؟ كيف يمكن أتباع الملعون أحمد، أخ الغزالي، وهو الذي عتقد أن إبليس من أحب الخلق وأقربهم إلى الله؟ كما يتعرض المجلسي لجلال الدين الرومي، الذي كان كتابه المثنوي وما يزال يستن في إيران «القرآن الفارسي»، وذلك لأنه قال بأن ابن مديح، قاتل الإمام علي، سبغ للإمام في يوم الحساب. ويهاجم المجلسي أيضاً بيت الرومي الشهير «إفترس اللون انعدام اللون» ويقول بأن لإيمان به الجبر ووحدة الوجود واسقاط العبادات متدخل في كل صفحة من كتابات الرومي<sup>(٢)</sup>. ويسند علي [محبى الدين] بن العربي الأزدرى بسبب نظريته في وحدة الوجود ومراحه المزعوم إلى السماء ورويته أن منزلة الإمام علي دون منازل الخلفاء الثلاثة الأول. أخيراً، يُعنف المجلسي لصفوية «الزعماء العلم بأسرار الكون على جهلهم به الحلال والمحرام رقصة الإرث وما إليها»<sup>(٣)</sup>.

كانت مدارس التصوف الشعبي مربية جداً في نظر الفقهاء السحرة، بل وحتى عند أنصار التصوف «الراقي» والعرفان؛ وقد

(١) م. د. ص ١٢٨.

(٢) م. د. ص ١٣٥.

(٣) م. د. ص ١٣٦.

استطاع المجلسي صياغة ردٍ منطقي عليهم. أما مسألة الصوفية «الراقين» - الروميين والفراتيين - فهي أشوَّك بكثير؛ وأدى غموض العديد من معانيهم إلى خلق صعوبة لدى الفقهاء البراتيين في تحفظاتهم على أساس محض ديني. حتى الحالات القصوى كشطحات العلاج «أنا الحق» و«أنا الله» تحتل التأويل وفقاً لفقيه (سني)؛ فهذه العبارات بلغة الغموض إلى درجة أنها قد تكون صادرة عن خلوص النية أو عن الشرك والبدعة، دون ترجيح أحد الاحتمالين<sup>(١)</sup>. لا يخوض المجلسي قط في التفاصيل عند نقاده التصوف «الراقي» لجهة أصولهم العقدية؛ يحد ذلك، يركز في كلام خصومه على العبارات المعادية للشيعة والمخالفة للشرعية.

على جانب الاعتبارات الدينية الخالصة، كان ضرورياً لمبرائين محاربة التصوف بجميع أشكاله واستشمال شأفته. كان اللابرائيون - خاصة الصوفية «الراقون» - خطرين لمجرد أنهم وضعوا الإيمان والمعرفة فوق كل ما عندهما ولم يروا منزلة أو شرفاً خاضعين في لامة الإسلامية لفقيه، الذي كانت مسؤوليته اليتيمة نظرياً في التوجيه في أمور لفقه. وقد سبقت ملاحظة الامتهان الذي أبداه الملا صدرا لأولئك الفقهاء الذين تجاوزوا هذا الحد.

وقد فاقم من مشكلة التصوف الشعبي الدعم الجلي الذي حظي به من عوم المسلمين غير المثقفين؛ وكما أسلفنا، فقد طرد لكثيرون من الصوفية من أصفهان بأمر من المجلسي<sup>(٢)(٣)</sup>. واجه المجلسي لمشكلة

(١) Memon, *Im Taimiya's Struggle*, p. 31

(٢) Lockhart, *The Fall of the Safavi Dynasty*, p. 76.

تكايني، قصص العلماء، ص ٢٢١.

(٣) سبقت الإشارة إلى أنني لم أجد أنه نالهم من أصفهان. وعبارة التكايني هي وكست =

بوضع جميع الصوفية، سواء الشعبيون والأرثوذكسيون، في سنة واحدة، واتهامهم قاطبةً بالهرطقة والبدعة والكفر. وقد حُكِمَ به كفر جميع الصوفية - وبالتالي كل من رأى المجلسي أنه أولى اهتماماً رثداً بحقائق الإيمان الداخلية - وباستحقاقهم لنار جهنم. إن هذا الربط لمشواطي بين جميع العلماء والمفكرين ذوي الميول غير المتناسبة مع ميول المجلسي هو ما يلقي على درافعه ظلالاً قاتمة من الشك؛ إذ إن بيد الفلسفة والحكمة والتصوف ودمها لا يحكم إلا أن يسهم في حثكار الفقهاء البرانيين لولاء العوام الديني. وقد بلغ من نصيبه على ستصل كل أثر للأهواء اللابرانية، ومن وعيه لخطورة الارتباط ولو من بعيد بالتصوف، مبلغاً جعله يبذل قصارى جهده لشبهة وادعه من الاتهامات الموجهة إليه<sup>(١)</sup>

لا تظنّ - لا سمح الله - أن والدي كان صوفياً لقد كان عارفاً بأحاديث الأئمة، ومن كان كذلك لا يكون صوفياً. لقد كان ذا نفوذ وورع كبيرين وكان يدعوهمما تصوّف ليجتذب إليه الصوفية ويؤثّر فيهم مانعاً إياهم من التفوّه بالنعمات وارتكاب الموبقات، وبفضل هذا الأسلوب وُفّق إلى هداية العديد منهم. وعندما فقد الأمل في نهاية حياته ورأى أنهم (الصوفية) أعداء الله والمسيطرون على العوام، كشف عن كرهه لهم. إنني أدري الناس بأساليب والدي، ولا رلت محتفظاً بكتاباته حول هذه المسألة...<sup>(١)</sup>

<sup>(١)</sup> «الصوفية قبله منشورة فقلع وقمع أصول تلك الشجرة» [المترجم]

(١) «ناشر پژوه»، فهرست، ج ٣ ص ٥٣٥.

تغدو إدانة المجلسي العشوائية لكل أشكال اللابرانية أكثر إثارة  
للريبة عند بلحظ أن عالماً مثل ابن تيمية، الذي سلخ سنين حياته في  
الصراع ضد الإسلام اللأرثوذكسي، كان يكنّ احتراماً كبيراً لأوائل  
الصوفية كالجيد وأبي يزيد البسطامي لمجرد أنهما رأيا في الالتزام  
الدقيق بالقرآن والسنة أصل التجربة الصوفية جمعاء<sup>(١)</sup>. يعترف ابن  
تيمية، وهو براني أساساً، بأنه وجد المثل الصوفية رائعة، ويطر إليها  
كمصدر للاكتفاء الروحي والعقلي. أما المشكلة، فنكمن برأيه في  
التجاوزات التي تُرتكب باسم الصوف. زيادة على ذلك، فقد ندّد بكل  
ما هو بدعة؛ أما المجلسي فمن جهة أدان الصوفية كمبتدعين  
وعرافة، غير أنه تعامى عن - وفي بعض الحالات شجع جهاداً -  
العديد من البدع التي رُوّجت باسم الأرثوذكسية الإمامية. إلى جانب  
ذلك، بينما أدان اللابرانيين بسبب بذهيم المفترضة، فهو لني  
الحاجات الروحية لحكام بالفني المجز والضعف ولحاشيتهم، مع أن  
فسلهم وفجورهم كان غير متناو، ومع هذا تحفلهم المجلسي بتذنر لا  
يكاد يُلحظ.

### تفسير المجلسي لمصطلحي العلم والعلماء

إن تفسير المجلسي لمصطلحي العلم والعلماء بالغ الأهمية، لفهم  
ليس فقط منزلته الشخصية ولكن أيضاً الأسس الفكرية لمجموعة  
العلماء الذين برزوا مع نهاية العصر الصفوي. بالنسبة للمجلسي، تدل  
كلمة العلم على معرفة العلوم العقلية، وبالذات روية الأحاديث  
المسوبة إلى الرسول والأئمة وتفسيرها:

Memon, *Abn Taimiya's Struggle*, p.25. (١)

وأما ما أراده (عليّ) بقوله «العلم فريضة على كل مسلم»  
 فهو العلم بأوامر الله، بالصلاة والصوم والحج. ومحدد  
 هذا لعلم هم الأئمة الأطهار ومن أنابوهم من الفقهاء  
 والمحدثين<sup>(١)</sup>.

بالنتيجة، فإن العالم هو من درس الفقه والحديث وأتقنهما، وكما  
 شرحنا في الفصل السابق، فإن البرانية - دراسة فروع الدين - تهتم غالباً  
 بالشعائر والأحكام المتعلقة بالإظهار الخارجي للتسليم، أي الإسلام،  
 وتتطلب معرفة هذه الشعائر والأحكام فهماً دقيقاً للأحاديث والتفاسير  
 لقرآنية وأصول الفقه واللغة العربية. وفي رأي المجلسي، فإن كل من  
 يكتسب هذه العلوم يستحق أن يسمى عالماً، وبما أن شروط العلم  
 لبراني لا تتضمن الإيمان - الذي يستحيل قياسه لعدم تعلقه بالظواهر -  
 فقد صار ممكناً نظرياً لمن لا يملك إيماناً سوياً بأصول الدين أن يفندوا  
 عالماً بالمعنى الشعبي للكلمة، وبالفعل فإن هؤلاء العلماء لزائفيهم  
 من بينهم الغزالي والعلّاء صدرًا في رسائلهم الموجهة ضد الفقهاء  
 لبرانيين.

يُجَنّ القرآن العلماء بقوله إنهم الوحيدون الذين يخشون الله. من  
 لواضح أن العلم المقصود بالآية ليس العلم بالظواهر الذي يتضمنه  
 الفقه والحديث. إذا كان المقصود به العلم، كما يرى المجلسي، هو  
 علم الحديث، فلنا نستنتج أن أكثر عباد الله خشيةً له هم المشحرون  
 في أحاديث النبي والأئمة. وبالتالي فإن الفقهاء البرانيين هم أكثر عباد

(١) صفاري، رعدكاني مجلسي، ص ١١٣، انظر أيضاً: البحار، ج ١ ص ٥-١ وأيضاً ج ٢  
 كنه، من أجل لإطلاع على تعليقات المجلسي على الأحاديث الإمامية في العلم والعلماء.

الله خشية له: هكذا يُرْفَعُ المجلسي ومن اتبعوه فكراً إلى منزلة عليا في المجتمع الشيعي لا يعلو عليها إلا الرسول والأئمة أنفسهم. ويؤكد تماماً على هذه الحقيقة الحديث المشهور: «العلماء ورثة الأنبياء».

لذا فهي عيون العوام البسطاء، يُنظر إلى العلماء - أو بالأحرى، الفقهاء - على أنهم فرق الشبهات في ما يتعلق بالإيمان والاستقامة؛ إن كانوا فعلاً ورثة النبي ومفسري كلماته، فكيف يمكن أبداً لشك فيهم؟ هكذا، تترسخ تماماً قاعدة العلماء الدينية بين الناس، لأنه لا يمكن للمؤمن لبسط أن يشك طرفة عين في مصداقية الفقيه أو المحدث أو المفسر، فهذا الشخص - أقله في نظر السذج - يجب أن يكون مؤمناً لأنه عالم، يجب النظر إلى الاحترام والتوقير اللذين يتمتع بهما العلماء في المجتمع المسلم في سياق الافتراض - الواعي أو غير ذلك - بأن رجل العلم هو أيضاً رجل الإيمان.

لقد نظر أتباع الفقهاء الإماميين البرانيين إليهم دائماً كشخصيات كاريزمية؛ وأعاد فقهاء العصر الصفوي، وعلى رأسهم لمجلسي، تفسير مصطلح العلم بحيث أصبح مرادفاً للفقه، وهذا ما جعلهم يحتفظون بمواقفهم كقادة كاريزميين للمجتمع في عالم لأرثوذكسية انجديدة. كما عُزِّيت كرامات كثيرة إلى الفقهاء؛ وتنصح السير المدرجة في كتب مثل قصص العلماء بالحكايات العجيبة عن أفعالهم وأحلامهم<sup>(١)</sup>. كان الفقهاء خبراء في أصول الفقه، بينما كانت لعمامة، وحلها أمي، مضطرة للعودة إليهم للتوجيه في مسائل الفقه ولكن مع

(١) انظر الشكابي، قصص العلماء، كته. من أجل الإطلاع على كرامات محمد تقي المجلسي، انظر ص ٢٥٠-٢٥١.



لتركيز امتجدد على السجایا الكاريزمية لـ الفقهاء/ العلماء، لم یُعَدَّ عوام الإمامية بنظرون إلیهم كمراجع في المسائل الفرعية محسب، ولكن كوسطاء في مسائل الإیمان. لهذا یُمدح العلماء في الأحادیث بأنهم «سفن النجاة» التي تصل بالائمة المعصومین؛ مدادهم أقدر من دماء الشهداء؛ هم أبواب السماء وإمانتهم تجلب غضب الله، وهكذا دوالیث، كما اذعوا أيضاً حق الشفاعة، وعملوا الاستخارة لمؤسسي لإمامية. وقد أثبت الفقهاء أن الطريق الوحيد إلى الله هو عبر التوسل بالائمة في الدعاء؛ وبعدما أصبحوا المفسرين الحصريين لتعالیم النبي والائمة ورثة علم النبي، صار الفقهاء الوسائط التي بها یصل لعوام، الذين كان المجلسي یزدریهم إجمالاً، إلى الائمة؛ وبالتالي یحصلون على سبیل غیر مباشر إلى الله. هكذا تأسست الطبقة الثالثة من الهرمية الموصلة إلى اعرش الإلهي، وتمت ولادة «إكلیروس» إمامي غیر رسمي<sup>(١)</sup>.

### ذرية محمد باقر المجلسي

مع أن القلیل معلوم نسبياً عن حياة آباء المجلسي ومؤلفاتهم، فإن هذا لا ینطبق على ذریته. بفضل منزلة المجلسي في نهاية العصر الصفوي والدور المحوري الذي لعبه مجدداً لـ «الأرثوذكسية»، جرى لاعتناء بتسجيل أسماء ذریته وأنسابه وأعمالهم. عموماً، تكشف عائلة لمجلسي عن وفرة من المحدثین والفقهاء وشخصیات ذوات مناصب دینیة وسياسیة رفیعة.

(١) حول شعاعة لائمة، انظر:

المجلسي، محمد باقر - حياة القلوب، طهران، ١٩٥١/١٩٥٥، ج ٣ ص ٣٨. وانظر أيضاً

المجلسي، محمد باقر - تحفة الزائرین، طهران، ١٩٥٥/١٩٥٦، ٣٦٠-٣٦٥.

وفقاً لـ مرآة الأحوال، كان لمحمد باقر المجلسي أخوان وأربعة أخوات: كلا لأخوين كان عالماً، كما تزوجت جميع الأخوات من علماء. أما أول أخويه، الملا عزيز الله (ت. ١٠٧٤هـ/ ٦٣ - ١٦٦٤م)، فكان أديباً وبرائياً مشهوراً ومن أغنى أغنياء عصره. بينما سافر الأخ الثاني الملا عبد الله (ت. ١٠٨٤هـ/ ٧٣ - ١٦٧٤م) إلى الهند. أما أصهاره الأربعة. فقد تحدر اثنان منهم من مازندران، وواحد من شمال أذربيجان، والرابع - ولا يذكر عنه المصدر شيئاً آخر - تحدر من إقليم فارس<sup>(١)</sup>.

جاء الملا محمد صالح المازندراني (ت. ١٠٨١هـ/ ٧٠ - ١٦٧١م) شاباً إلى أصفهان، هرباً من الفقر على ما يبدو. وقد ألزت موهبته في العلوم النقلية في محمد تقي المجلسي إلى حد بلغ أن زوجه بنته، أمينة بيگم. وكانت هي نفسها ضليعة في العلوم النقلية ويروى أنها كانت مجتهدة<sup>(٢)</sup>.

بين الجيل الثاني لذرية محمد تقي، هناك على الأقل تسعة ما بين علماء وزوجات علماء، وبذا أسسوا قرابات مع الشجر المعروفين وعائلات السادة. تزوجت بنات محمد باقر من علماء، بعضهم أنساب لبعض آخر. وقد تزوج أحد أبنائه فتاة من سادات أردستان. وله بنت تزوجت تلميذه محمد صالح الخواتون آبادي، الذي خلف المجلسي في إمامة جمعة أصفهان في بداية القرن ١٢هـ/ ١٨م. وقد بقي المصعب متوازناً في عقبه مائة سنة أخرى، حيث استمرت عائلة المجلسي نخبة مثقفة في أصفهان خلال المشكلات التي جلبها الغزو الأفغاني للمدينة.

(١) من أجل تفاصيل عن سلالة المجلسي، انظر

Pampus. *Die Theologische Enzyklopaedie*, pp. 33-92.

(٢) لكرمانشاهي، مرآة الأحوال، 33 fol. ب- ١٣٤.

أما حفيد محمد باقر، المير محمد حسين الخواتون آبادي (ت. ١١٥١هـ/ ٣٨ - ١٧٣٩م)، فقد صار إمام الجمعة وشيخ الإسلام والملا باشي، وفتى خطى جده في تطبيق سياسة عنيفة ضد الصوفية، ويحكى أنه لجأ شخصياً إلى العنف الجسدي<sup>(١)</sup>.

تزاوج الجيل الثالث مع الأسر الدينية الأخرى في أصفهان وحارجه كالسيف وكربلاء ومشهد. وهذا أحد أحفاد محمد تقي أو امجلىسين الذين انتقلوا إلى البنغال حيث أشرفوا على نمو مؤسسات لإمامية ورعاية علمائهم<sup>(٢)</sup>.

استمر الجيل الرابع في تخريج العلماء في أصفهان، مع أنه هناك دليل واضح في البيت المازندراني على فقهاء يتقربون إلى طبقة البازار اشرية، محاولين تأميم طرق جديدة للأمان الاقتصادي مع تبديل علاقتهم بالبلاط إبان مرحلة الأفضارية الانتقالية. إن العلاقات بين البرانيين والبازار وما نتج عنها من استقلال سياسي نسبي أثبتت أهميتها الحاسمة لنمو سلطة البرانيين في القرنين التاسع عشر والعشرين. بيد أن هذا لجيل أصْلَغ علماء من أبرزهم الآقا محمد باقر البهبهاني<sup>(٣)</sup>.

---

(١) Pampus, *Die Theologische Enzyklopädie*, pp. 53-92; Lockhart, *The Fall of the Safavi Dynasty*, p. 16.

(٢) حول وجود التشيع والعلماء الإيراني المولد في الهند خلال تلك الحقبة، انظر Juan R. Cole, *Imam Shi'ism from Iran to North India, 1722-1856* (Ph.D. thesis University of California, Los Angeles, 1984).

(٣) حول الصلات بين الفقهاء والبازار، انظر: Nikkie R. Keddie, 'The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran' in *Scholars, Saints and Sufis*, ed. By N. Keddie (Berkeley and Los Angeles. University of California Press, 1978), pp. 211-229.

جعل البهبهاني، وهو أول كبار العلماء بعد المجلسي، كربلاء أهم مراكز الدراسة الإمامية في القرن ١٢هـ/١٨م. وقد تابع عمل المجلسي في تضيق نطاق الأرثوذكسية عند الإمامية وتحديده، ولكن بينت ركز لمجلسي جهوده على «تنقية» المذهب الإمامي عبر تطهيره من للابرائية، فإن البهبهاني صب اهتمامه على مسألة خطيرة هي عدم لأصول. فأنتى بأن جميع من يرفضون أحكام العقل والاجتهاد كمصادر للتشريع هم غير مؤمنين. وتركزت هجماته على المدرسة الأخبارية المنتشرة آنذاك، ومهد انتصاره اللاحق عليهم الطريق لازدهاد ملموس في نموذ المجتهدين الأصوليين؛ وبهذا حدد مسار تطور المذهب الإمامي ووثيقته إلى يومنا. إذا كان المجلسي هو مجدد الأرثوذكسية الإمامية، فإن من الممكن رؤية البهبهاني مؤسساً لمرحلة جديدة في أصول الفقه لدى هذه الأرثوذكسية، نتج عنها اعتبار المجتهد خليفة الرسول، وهو لقب لا يبعد إلا خطوة واحدة عن مبدأ ولاية الفقيه، [أي] حجر الأساس في الدستور الإيراني الحالي<sup>(١)</sup>.

ومن أهم أحفاد المجلسي السيد محمد مهدي الطباطبائي البروجردي، المعروف ببحر العلوم (ت. ١٢١٢هـ/٧٨ - ١٧٧٩م)<sup>(٢)</sup>. ومن الممكن هذه أبرز العلماء البرائيين في العصر القاجاري المبكر، وهو لمسؤول عن نقل مركز الدراسة الإمامية من كربلاء إلى النجف، كما أن آية الله حسين الروجردي (ت. ١٩٦١م)، آخر مراجع لتقليد لمتفردين في إيران، كان يرجع بنسبه إلى المجلسي؛ ولذا يُزعم أن

(١) من أجل تفاصيل سيرة البهبهاني، انظر:

الدوب، علي، استاذ كل محمد بالقرين محمد أكمل معروف بوحيد ببهاني، قم، ١٩٥٨.

(٢) التبريزي، ربحانة الآداب، ج ١ ص ١٤٤-١٤٥.

عائلة المجلسي أنجبت ما لا يقل عن خمسة مراجع تقليد: محمد تقي المجلسي، محمد باقر المجلسي، الوحيد البهبهاني، بحر العلوم وآية الله لروجردي<sup>(١)</sup>.

هكذا يمكن اعتبار عائلة المجلسي شاملة لجميع الميول الدينية، من مركزية - الإله السنية/الصوفية للحافظ أبي نعيم، إلى التوفيقية لنامضة الوسطية لمحمد تقي المجلسي، إلى البرانية إمامية - المركز بشدة لمحمد باقر المجلسي والأرثوذكسية الفقهية المتزايدة لدرهته، الذين لم يُظهر أيّ منهم، وفقاً للمصادر، أية ميول جديدة نحو اللابرنية. بناءً عليه، يمكن اعتبار عائلة المجلسي، في تطورها، انعكاساً ونموذجاً مصغراً للصعود التدريجي للبرانية الإمامية في إيران الصفوية.

---

(١) هناك جدل في مسألة المرجع الأول، إذ يميل معظم الباحثين الكلاسيكيين كما المعاصرين في تاريخ التشيع الإثني عشري إلى تبسيط المسألة برمتها عبر جعلهم جميع العلماء الشيعة الكبار، من الكبسي إلى الخميني، مراجع. انظر لي هذا السياق:

Michael M J Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980), pp. 252-54.

## **المصل الخامس**

**البرانية تحت المجهر:**

**عقيدتنا الانتظار والرجعة عند الإمامية**



## المدخل

رغم أنك قلنا الكثير عموماً عن ثنائية الجواني/البراني، وبالذات عن البرانية وأنصارها، فإننا لمّا نكتشف بدقة كيف تنجلي الرؤية البرانية الشاملة *Weltanschauung* عملياً؛ عبر تحليل عقائد أساسية هي الإسلام وفي مذهب الإمامية. من أجل هذا علينا أن نستأنس بمقاربة المجلسي المُفرّطة الحساسية *idiosyncratic* للأخريات *eschatology* الإثني عشرية، وبالأخصّ ظهور المهدي في آخر الزمان. ذلك أن خير ما يمثل روح البرانية هو جملة الأحاديث الإمامية التي تهتم بمقيدة ظهور الإمام الغائب، ورغم أن لبّ هذه الأحاديث جوانبي إمامي - المحور، لقد أولع بها المجلسي وزملاؤه الفقهاء.

## المسيحانية في الإسلام

تشترك غالبية الأديان الكبرى في الإيمان بمخلّص مؤمّل يظهر في آخر الزمان ليبيّز الظلم ويقيم العدل والمساواة. فالمسيحيون واليهود والزرادشتيون، وكلّهم وقعوا يوماً ما تحت حكم من يخالفونهم ديناً، حافظوا في تقاليدهم على ما يتعلّق بمخلّص مستقبلي موعود من سلالة مصطمة إلهيّة. كان ظهور هذا المخلّص أو عودته مأمولة ومشيتة الله، ويرفع عذابات المؤمنين وينهي سلطان أعداء الله ويقيم مملكة الله على



الأرض. ورغم أن مصطلحي «المسيح» و«المسيحانية» لهما صبغة يهو - مسيحية ويدلان على منظومة معينة من الاعتقادات اليهو - مسيحية، فإن من الممكن توظيفهما في سياق إسلامي. بطبيعة الحال، تختلف التقاليد المسيحية واليهودية والإسلامية في الصيغة التي يقدم بها المخلص الموعود. يعتقد المسيحيون بـ«المجيء الثاني»، واليهود بمن لم يأت بعد، بينما يؤمن المسلمون بـ«ظهور» شخص أو «قيامه» في آخر الزمان. لمخلص الإسلام هو المهدي، الشخصية الأخروية eschatological لكاريزمية، والقائد المنتظر الذي سينهض حتماً من أجل إطلاق تحول اجتماعي كاسح لاستعادة حكم الله وملء الأرض قسطاً وعدلاً. بجسد المخلص الإسلامي مطامح أتباعه في إعادة الإسلام نقياً، وهو ما سيجلب الهداية الحققة السليمة لجميع البشر، واضعاً نظاماً اجتماعياً عادلاً وعالمياً خالياً من الظلم حيث يكون الإسلام هو النموذج العالمي الأوحده.

وبالرغم من وجود تشابه فعلي بين المسيحانية الإسلامية وأفكار اليهو - مسيحية حول المسيح، فإن عقيدة المهدوية كما يؤمن بها المسلمون تتمتع بمزايا مغايرة جداً. خلافاً للعقيدة المسيحية، لا ينظر مفهوم الخلاص الإسلامي إلى الإنسان كخاطئ أصلي يحتاج إلى الخلاص عبر الانبعاث الروحي، كما إنه لا يمتلك تصوراً قومياً للخلاص كما هو الحال في اليهودية، حيث تتحقق مملكة الله في أرض الميعاد من أجل شعب مصطفى مستقل بذاته. في الإسلام - أقده للغالبية السنية - فإن ظهور المهدي هو بكل بساطة لازم منطقياً عن المسؤولية التاريخية لاتباع هذا الدين، أي تأسيس المجتمع السياسي - الديني المثالي، وهو الأمة العالمية التي تشتمل على كل من يؤمن بالله

وما أنزله على محمد. بهذه الكيفية، لا تلعب المسيحية دوراً محورياً في الإسلام كالذي يلعبه مفهوم المخلص المصطفى إلهياً في الديانات التوحيدية الأخرى. لهذا السبب، لا يعتبر جمهور المسلمين المهديّة جزءاً أساسياً من العقيدة، رغم أنهم يتظنون ظهور المهدي<sup>(١)</sup>.

كما إن مسؤولية المسلمين التاريخية في النضال من أجل العدالة تحمل في طياتها بذور تحدي الإسلام الثوري لكل نظم قد يهدد تحقيقها. وقد غرس النبي نفسه بذور هذه المسؤولية التي تظاهرات بشكل ثورات عديدة عبر التاريخ الإسلامي.

لم يكن محمد مجرد صاحب دين جديد، بل كان قيماً على نظام مبتكر في السياسة والاجتماع. وقد وُثِرَت رسالته المتمثلة في القرآن زخماً روحياً وسياسياً اجتماعياً لخلق مجتمع عادل قائم على لمبادئ الموحدة من الله. وبالتالي فقد ظهرت مجموعة من المسلمين الذين خاب أملهم بما جرى في عصر الخلافة بعد وفاة النبي، فتطلعوا إلى عهد الإسلام الأول - «العصر الذهبي» المحكوم بشخصية محمد الكاريزمية نبياً وحاكماً، والذي صار يُعتبر العصر المثالي الأحدث في التاريخ الإسلامي لأنه بريء من الفساد والذنوبية اللذين عيّزا الحلافة والسلطنة الإسلاميتين لاحقاً. مستلهمين منزلة النبي الرفيعة والمؤيدة إلهياً، بدأ بعض أتباعه يتطلعون إلى حكم شخص من ذريته «اسمه كاسمي وكنيته ككنيتي، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً

---

(١) إن اللاهوتية السنية للمهدوية لدى السنة ومعتنقيهم على شكلها الذي يؤمن به الشيعة ويردجون له قد جرى عرضها موجزة في

Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (London: The Macmillan Press, 1982), pp 44-6.

وجوراً<sup>(١)</sup> وساكلي فإن ولاء المؤمنين النفسي للنبي قادهم إلى انتظار  
مخلص مسند إلهياً ومن أهل البيت، مع أن القرآن لا يخبر بظهور  
لمهدي ليقود المؤمنين في آخر الزمان.

لقد كان محتملاً أن يؤدي تركيز الإسلام الدائم على إقامة العدل  
فردياً ومجتمعياً إلى تراكم الآمال الكبار في ظهور شخص مخلص يدي  
من يؤمنون بمظلوميّتهم. ومع قيام حكومات وسلالات متعددة في  
الإسلام عثرت مفتقرة إلى إقامة المثل الإسلامية، صارت الحاجة إلى  
لمخلص حاسمة. وهذا يصح بالأخص على الشيعة الأوائل للذين  
تعاطفوا مع مطالبة أحقاد الرسول بوراثه الرسالة النبوية. وكان أبرز  
العلامح في تطور مذهب الإمامية هو مفهوم الإمام المسيحي، [أي]  
المهدي، الذي سيظهر ليبر الشر والفساد.

### مصطلح المهدي وأولى استعمالاته

مصطلح المهدي هو صيغة المفعول من فعل هدى، وهو يعني  
«الذي تلقى الهدية الحقة». لا يظهر مصطلح المهدي في القرآن، مع  
أن اسم لفاعل، الهادي، يظهر مرتين نعتاً لله<sup>(٢)</sup>. أما الشكل الثامن من  
الجذر نفسه، [أي] اهتدى، فإنه يُستعمل في القرآن لوصف من يتبع  
انهدي الإلهي ويعمل بمقتضاه. ويتماثل مصطلح المهدي مع مصطلح  
المهتدي، وهو اسم المفعول [كنا] من اهتدى. لكن كلمة المهتدي لا

(١) A J Wensink. A Handbook of Early Muhammadan Tradition (Leiden, 1927), p. 39.

(٢) سورة الحج، الآية ٥٤. ﴿... وَإِنَّ اللَّهَ لَهُدِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾. سورة  
الفرقان، الآية ٣١. ﴿... وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ عَذَابًا وَتَعْذِيرًا﴾.

تُستعمل في القرآن للدلالة على فرد بعينه؛ إذ يمكن لأي شخص أن يتلقى الهدى ويعمل به، وبذا يوصف به المهدي<sup>(١)</sup>. وعليه فلا يوجد دليلٌ يُثبت جلّي في القرآن على شخصٍ مُسلّمٍ إلهياً سيظهر في آخر الزمان ليخلص المستضعفين من مظلوميتهم ويقيم العدل والمساواة؛ إن وُجدَ هكذا نصٌّ في الإسلام، فهو لا يملك أساساً قرآنياً مباشراً في حدود ظاهر النص القرآني.

في الأهم، لأولى للإسلام، استخدام لقب المهدي لقباً تشريفاً. وقد وُصفَ شاعرُ النبيِّ حسانُ بن ثابت (ت. ٥٤هـ/ ٧٣ - ٦٧٤م) للنبيِّ نفسه بهذا اللقب، فيما استعمله الشاعرُ جرير لوصف النبيِّ إبراهيم<sup>(٢)</sup>. كما إن الستة أسبقوا هذا اللقب على الخلفاء الأربعة الأوائل، الذين عُرفوا به الخلفاء الراشدين المهديين<sup>(٣)</sup>. وقد لُقّب الإمام الشيعي الثالث، الحسين بن علي، به المهدي بن المهدي<sup>(٤)</sup>.

وفقاً لراجكوفسكي Rajkowski، فإن أبا إسحاق كعباً الحميري (ت. ٣٤هـ/ ٥٤ - ٦٥٥م) [كعب الأحبار] كان أول من استعمل

(١) عيسى سبيل نجات، انظر سورة الأنفال، الآية ١٧٨ ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَبِهِدْهُهُمُ الْهُدَى﴾.

(٢) هويدتسيهر، عباس: العظمة والشرعية في الإسلام تاريخ التطور العقدي والشرعي في الدين الإسلامي، نقله إلى العربية وحلق عليه محمد يوسف موسى، علي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، القاهرة، دار الكتب الحديثة، الطبعة الثانية، ١٩٥٩، ص ٣٢٧-٣٢٨، ٣٢٦-٣٢٧.

(٣) الكوفي، ابن الأَعمش. كتاب الفتح، حيدرآباد، ١٩٧٢، ج ٥ ص ٣١ و٣٢.

(٤) الطبري، محمد بن جرير: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق دي جوياء ليد، ١٨٧٩-١٩٠١، ج ٢ ص ٥٤٦.

مصطلح المهدي بمعنى المخلص أو المنتقم<sup>(١)</sup>. غير أنه من المثير للاهتمام أن الخليفة الثاني، عمر بن الخطاب، كان قد تبني مفهوم الغيبة - وإن غير جاد - في وقت سابق؛ فعندما توفي محمد عام ١١هـ/٦٣٢م، زعم عمر أن الرسول غاب وسوف يعود قريباً، وسرعان ما نُقِضَ أبو بكر هذا الكلام بتلاوة الآيتين ٣٠ - ٣١ من سورة الزمر، اللتين تنصان على أن جميع البشر ميتون<sup>(٢)</sup>. وقد قال المختار [الثقفي]، الذي تار في الكوفة عام ٦٦هـ/٨٥ - ٦٨٦م، بإمامة [محمد] بن الحنفية (ت. ٨١هـ/٧٠١م)، وسماه المهدي في سياق مسيحاني واضح<sup>(٣)</sup>. لاحقاً، أنكرت فرقة الكيسانية موت ابن الحنفية وادعت أنه المهدي الموعود، وقد غاب حتى يظهر يوماً ليجتث الظلم بسيفه. ولعب مفهوم المهدوية الكيسانية دوراً مهماً في التاريخ السياسي الإسلامي المبكر؛ إذ ترجع الحركة العباسية، التي قضت أخيراً على الحكم الأموي، بجذورها إلى فرقة الكيسانية<sup>(٤)</sup>.

كذلك يستخدم الزيدية مصطلح المهدي للدلالة على قادتهم الذين خرجوا على العباسيين، وثمة مثالان بارزان هما محمد النفس الزكية

(١) W W Rajkowski, *Early Shi'ism in Iraq* (Ph.D. Thesis, SOAS, University of London, 1955), pp 166-7

(٢) سورة الزمر، الآيات ٣٠-٣١. ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِندَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾.

(٣) النوبختي، الحسن بن موسى، فرق الشيعة، تحقيق ريتز، ليرغ، ١٩٣٦، ص ٣٣-٣٤.

(٤) انظر.

Sachedina, *Islamic Messianism*, pp. 10-11

من أجل عرض أرق للجذور الكيسانية للحركة العباسية، انظر: الأنصاري، مذاهب ابتدعتها السياسة في الإسلام، بيروت، ١٩٧٣، ص ١٥٢-١٥٨، ١٩٩-٢١٤.

(ت. ١٤٥هـ/ ٦٢ - ٧٦٣م) ومحمد بن جعفر الصادق (ت. ٢٠٣هـ/ ١٨ - ٨١٩م)<sup>(١)</sup>.

بالنسبة للشيعة الإمامية، أسبغت الغالبية هذا اللقب بدلالته المسيحانية على كل إمام بعد وفاته. فمثلاً، زعم بعض أصحاب جعفر الصادق (ت. ١٤٨هـ/ ٥ - ٧٦٦م) أنه غاب ولم يمت<sup>(٢)</sup>. كما إن الواقفية ادعوا الشيء نفسه لموسى [الكاظم] بن جعفر الصادق، زاعمين أنه القائم المهدي الذي سيظهر يوماً ليقيم العدل والمساواة<sup>(٣)</sup>. كذلك تمركزت الدعاوى المسيحانية حول الإمام الحادي عشر الحسن العسكري، بينما كان أغزر استعمالات مصطلح المهدي هو ما يتعلق بمحمد بن الحسن العسكري. فبعد الاختفاء المزعوم لمحمد بن الحسن عام ٢٦٠هـ/ ٣ - ٨٧٤م، أذهى فريق صغير من أتباع آل علي أن محمد بن الحسن هو آخر الأئمة؛ وهو المهدي الذي غاب وسوف يظهر ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً. برز إلى الوجود حينها مذهب الإمامية والإيمان بمحمد بن الحسن العسكري على أنه الإمام المهدي الغائب.

### المهدي في الحديث

إن عشق العدل والسلام والوئام والرغبة في التحرر من الألم والظلم هي سجداً إنسانية فطرية تجسدت، بعد إجراء التغييرات اللازمة

(١) ابن طاووس، الإقبال، طهران، د.ت.، ص ٥٣.

(٢) الصادق، محمد بن علي: كمال الدين وتمام النعمة، تصحيح علي أكبر معاري، مكتب النشر التابع لجماعة المدرسين، قم، ١٩٨٥، ص ٣٧.

(٣) انجسي، هاشم معروف: سيرة الأئمة الإثني عشر، بيروت، ١٩٧٦-١٩٧٧، ج ١ ص ٣٧٠.

*mutatis mutandis*، في مفاهيم الخلاص المتأصلة في عقائد أديان العالم الكبرى، ولا تحصر الرغبة في عالم أفضل ونظام اجتماعي أعدل في ما أنتجه الفكر الديني، فمثلاً، تمثل رؤية ماركس للمجتمع اللاطقي لقائم على العدالة والأخوة والعقل - وهو عالم جديد كان هدفاً لتشكُّل التاريخ الماصي أجمع - نوعاً من المسيحية العدمية حيث يدعِب الإنسان الدور الرئيس بصفته مختلص نفسه؛ وهذه الرؤية الماركسية مستوحاة من حاجة الإنسان الفطرية إلى النظام والاستقرار والخير، ولكن بالنسبة لماركس، سيكون حلول العصر الجديد حدثاً تاريخياً وليس غيبياً كالمجيء الثاني للمسيح في الإيمان لمسيحي لحديث.

في الإسلام، كما في الماركسية، يحقق الإنسان خلاصه بنفسه - رغم الاختلاف الملحوظ في رؤية الإنسان مسؤولاً فقط أمم الله وليس أمم نظره وأصحابه. لكن خلاصاً للمسيحية، لا تفترض الرؤية الإسلامية وجود شخصية خلاصية شبيهة بالمسيح؛ وفكرة المهدي هي شيء يمكن استنتاجه من الأحاديث فحسب، لهذا السبب لا يشكل ظهور المهدي أصلاً من أصول الدين لغالية المسلمين.

ولكن بناء على كون الإنسان بعطرنه راغباً في عالم أفضل، ونظراً لطبيعة الكاريزمية لقادة الإسلام الأوائل والميل المرافق لدى المسلمين إلى وضع آمالهم في شخصيات فردية، أليس من الممكن أن تكون الروايات التي تذكر ظهور المهدي إضافات لاحقة إلى مجموعة الأحاديث؟ هل تستند ادعاءات أمثال ابن الحنفية، والتي تتعلق بالاستعمار الأخروي *eschatological* لمصطلح المهدي، إلى أحاديث سوية صحيحة تتناول مجدداً مستقبلياً للإسلام؟ أم أن هذه الأحاديث

النسبة هي مجرد تجسيد مكتوب وامتداد مختلفي - ولكنه طبيعي تماماً -  
 لرغبة المسلمين الأوائل في مجتمع مثالي أو أقرب إلى المثالي؟

## الأحاديث السنّية حول المهدي

هناك عدد من الأحاديث المنسوبة إلى الرسول في مجاميع الحديث  
 تتناول المهدي ونسبه وكنيته وصفاته العامة. ويُروى أن المهدي من ولد  
 فاطمة<sup>(١)</sup>، لونه عربي وجسمه اسراييلي، واسمه كاسم الرسول وكنيته  
 كنيته ككنيته<sup>(٢)(٣)</sup>. كما يروى عن النبي قوله إنه وحمزة وعلياً وجعفرأ  
 والحسن والحسين والمهدي سادة أهل الجنة<sup>(٤)</sup>. في حديث آخر، يُنقل  
 أن محمداً أوضح أن المهدي من ذريته، يشبهه خلقاً وخلقاً، اسمه  
 كاسمه وكنيته ككنيته. وستكون للمهدي غيبة وحيرة حتى تُضلّ لخلق  
 عن أديانهم، فعند ذلك يقبل كالشهاب الثاقب فيملا الأرض قسطاً  
 وعدلاً كما منت ظلماً وجوراً<sup>(٥)(٦)</sup>. وعن ابن عباس عن محمد:

(١) سنن ابن ماجه، ص ١٣٦٨، الحديث ٤٠٨٦.

(٢) الترمذي، محمد بن اسحاق: سنن الترمذي، القاهرة، ١٩٣٧/١٩٣٨، ج ٤ ص ٥٠٥-٥٠٦.

(٣) لم أجده في الطبعة المتوفرة لدي وهي طبعة دار الفكر، بيروت، ١٩٨٣. لا اعتماد  
 على: الكوراني، علي: معجم أحاديث الإمام المهدي، مؤسسة المعارف، قم، ١٩٩١،  
 ص ٥١٣، ٥١٦. [المترجم].

(٤) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد لؤي عبد الباقي، بيروت، دار الفكر، د ت ،  
 ص ١٣٦٨، الحديث ٤٠٨٧.

(٥) كمال الدين وتمام النعمة، ص ٢٨٦-٢٨٧ سنن الترمذي، القاهرة، ١٩٣٧/١٩٣٨، ج  
 ٤ ص ٥١٥-٥١٦.

(٦) لم أجده في الطبعة المتوفرة لدي وهي طبعة دار الفكر، بيروت، ١٩٨٣. لا اعتماد  
 على: الكوراني، علي: معجم أحاديث الإمام المهدي، مؤسسة المعارف، قم، ١٩٩١،  
 ص ٥٢٤. [المترجم].



«كيف تهلك أمة أنا أولها وعيسى آخرها والمهدي من أهل بيتي في وسطها»<sup>(١)</sup>

في كتابه حول المهديّة، يخلص محمد صالح عثمان إلى القول بأن الأحاديث الآفة الذكر ضعيفة ومتضاربة. ويتابع، «لذا من لمشكوك فيه جداً نسبتها إلى النبي محمد»<sup>(٢)</sup>. سواء أكانت مزيفة أم لم تكن، يبدو أن سوق الأحاديث حول المهدي كانت سوقاً رائجة؛ فقد روى ستة وعشرون صحابياً أحاديث حول المهدي، ونقلها عنهم ثمانية وثلاثون عالماً في مجاميع الحديث<sup>(٣)</sup>. وهناك ما يكفي من الأدلة الواضحة على أن محمداً، أو أحد حلق أصحابه، قد تنبأ بظهور رجل من ولده ليعيد الإسلام جديداً؛ ولكن بضاھيها وضوحاً حقيقة أن الاضطراب السياسي في القرنين الأولين للهجرة قد شجع بعض الأشخاص على استعمال وعد النبي بالمخلص المؤمل من أجل توظيفه في صرعه على السلطة.

لا تشتمل مجاميع الحديث السنية إلا على أحاديث ثلاثة تتناول الأئمة الإثني عشر الذين سيخلفون محمداً. ويروي الصحابي جابر بن سمرة أن لرسول أخبر أنه سيكون اثنا عشر أميراً كلهم من قريش<sup>(٤)</sup>.

(١) الثميني، أحمد بن محمد هراسي المجلس، القاهرة، د. م.، ص ٣٦٣.

(٢) Muhsin Saïd Osman, *Mahdism in Islam up to 260 A.H/874 and its relation to Zoroastrian Jewish and Christian Messianism* (Ph.D. Thesis, University of Edinburgh, 1976), p. 204.

(٣) انظر

العبد، عبد المحسن، «هيئة أهل السنة والآثر في المهدي المنتظر»، قم، ١٩٧١، ج ١ ص ٣٥٠-٣٣.

(٤) ابن حنبل، أحمد، «عند الإمام أحمد بن حنبل»، دار صادر، بيروت، ج ٥ ص ٨٧.

وعن عمر بن الخطاب أنه سمع النبي يقول إن الأئمة من بعده اثنا عشر، كلهم من قريش<sup>(١)</sup>. وعندما سئل عبد الله بن مسعود عن خلفاء النبي، أجاب أن الرسول أخبره بأنهم اثنا عشر كعدة نقيباء بني إسرائيل<sup>(٢)</sup>. هذه الأحاديث رواها المحدثون الستة واعتُبرت صحيحة، لكنها تدل على أن النبي سيخلفه اثنا عشر قائداً، ولا تظهر كلمة الإمام إلا في واحد من هذه الأحاديث. علاوة على ذلك، لا يتنبأ أي من الأحاديث بأن الإمام الثاني عشر هو المهدي وبأنه سوف يغييب. وبالمثل، تنص الأحاديث المتعلقة بالمهدي نفسه على كونه من ولد النبي دون أن تذكر أنه الإمام الثاني عشر.

إن عدم تحديد شخص المهدي في الأحاديث السنية - والتي تبقى صحتها محل سؤال - كميل بتفسير الدور الثانوي الذي يلعبه كشخصية خلاصية في الإيمان كما فهمه ومارسه جل المسلمين. ويبدو أن الحضور الخافت نسبياً للمهدي في المبني الآخروي السني مرتبط بغياب أي إشارات جليلة إلى وجود المهدي في القرآن.

## المهدي في الأحاديث الشيعية: المجلد الثالث عشر من بحار المجلسي

تم تصنيف المجلد الثالث عشر من بحار الأنوار، والمقصود على الأحاديث المتعلقة بالمهدي المنتظر، عام ١٠٧٨ هـ / ٦٧ - ١٦٦٨ م؛ رغم أن بعض الروايات الواردة في الكتاب، مثل جهازه حديث لمير

(١) الكلبكاني، لطف الله الصافي: مصعب الأثر في الإمام الثاني عشر، مكتبة الصدر، طهران، طبعة الثالثة، د. تده، ص ٢٨.

(٢) مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ١ ص ٣٩٨.

للمجلد، والتي استعملت لاستدخال الصفويين في سبيلهم آخر  
الزمان، قد ذكرت سابقاً في مصنفات مستقلة<sup>(١)</sup>.

وللمجلد الثالث عشر من البحار عنوان آخر هو كتاب الغيبة،  
وينقسم إلى ستة وثلاثين باباً:

الباب الأول: ولادته وأحوال أمه؛

الباب الثاني: أسمائه وألقابه وكناه وعللها؛

الباب الثالث: النهي عن التسمية؛

الباب الرابع: صفاته وعلاماته ونسبه؛

الباب الخامس: الآيات المؤولة بقيام القائم؛

الباب السادس: أخبار النبي بالقائم من طرق الشيعة والسنة؛

الباب السابع: إلى الباب الخامس عشر: روايات عن كل من الأئمة  
في القائم؛

الباب السادس عشر: في ما أخبر به الكهان وأضرابهم وما وجد  
من ذلك مكتوباً في الألواح والصخور؛

الباب السابع عشر: ذكر أدلة الشيخ الطوسي على إثبات الغيبة؛

الباب الثامن عشر: ما في القائم من سنن الأسياء والاستدلال  
بغياهم على غيبته؛

الباب التاسع عشر: ذكر أخبار المعترين؛

الباب العشرون: ما ظهر من معجزاته؛

---

(١) عاشر بزوه، فهرست، ج ٣ ص ١٢٠٣.

الباب الحادي والعشرون: أحوال السفراء الذين كانوا في زمان الغيبة لصغرى؛

الباب الثاني والعشرون: ذكر المذمومين الذين ادّعوا لسفارة كذباً وافتراء؛

الباب الثالث والعشرون: ذكر من رآه؛

الباب الرابع والعشرون: خير سعد بن عبد الله ورويته للقائم؛

الباب الخامس والعشرون: حلة العيبة وكيفية انتفاع للناس به في غيبته؛

الباب السادس والعشرون: التحجّص والنهي عن التوقّيت وحصول البدء في ذلك؛

الباب السابع والعشرون: فضل انتظار الفرج؛

الباب الثامن والعشرون: مَنْ ادّعى الرؤية في الغيبة الكبرى؛

الباب التاسع والعشرون: في ذكر من رآه في الغيبة الكبرى قريباً من زمان المجلسي؛

الباب الثلاثون: علامات ظهور القائم؛

الباب الحادي والثلاثون: يوم خروجه وما يدل عليه وما يحدث عنده وكيفيته ومدة ملكه؛

الباب الثاني والثلاثون: سيره وأخلاقه وعدد أصحابه وخصائص زمانه وأحوال أصحابه؛

الباب الثالث والثلاثون: رواية المفضل بن عمر؛

الباب الرابع والثلاثون: في الرجعة؛

الباب الخامس والثلاثون: خلفاء المهدي وأولاده وما يكون بعده،

الباب السادس والثلاثون: ما خرج من توقعاته<sup>(١)(٢)</sup>.

بينما يستعمل المجلسي مصادره المعتادة، فإنه في المجلد لثالث عشر من البحار يعتمد بشدة على المصنفات السابقة التي تتناول بالخصوص موضوع غيبة المهدي وظهوره مثل كمال الدين وثمام النعمة للشيخ الصدوق وكتاب الغيبة للشيخ الطوسي. أما أكثر مصادر المجلسي حصراً بلا منازع فهو المؤلف الموسوم الغيبة لمحمد بن إبراهيم بن جعفر النعماني (ت. ٣٦٠هـ/ ٧٠ - ٩٧١م). ومن المثير للاهتمام في هذا السياق ملاحظة أن النعماني في نصيبه لـ الغيبة اعتمد على المعلومات التي أوردها إبراهيم بن اسحق لهاوندي (ت. ٢٨٦هـ/ ٨٩٩ - ٩٠٠م)، والذي تعكس كتاباته في هذا الموضوع عقائد الغلاة<sup>(٣)</sup>.

برأي المؤلف، فإن أبواباً أربعة من المجلد الثالث عشر هي ذات علاقة وطيدة بمسألة البرائية، سواء كما كانت في زمن المجلسي وكما هي في يومنا هذا. هذه الأبواب هي: امتحان الشيعة حال لغيبة، فضل الإنتظار، رواية المفضل بن عمرو، والرجعة. يتعلق الأزلان بواجبات الشيعة واختبارهم حال الغيبة الكبرى، وبذا يرسيان الدعائم التي عليها

(١) هذه الموضوعات تشمل المجلدات ٥١-٥٣ من الطبعة الجديدة لـ بحار الأنوار

(٢) في تعداد الأبواب خطأ يظهرها وكأنها ٣١ بدلاً فيما هي ٣٦. [المرجم].

(٣) درس النعماني، المعروف أيضاً ما بن أبي زئب، رواية الحديث على نكبي في بعده، وحدوث إثبات ضرورة الغيبة عبر رواية الأحاديث التي تنبأ بوقوعها من أبيه ولأئمة. وقد أخذ أكثر أحاديثه من مؤلفين مبكرين كتبوا في الموضوع، دون اعتبار ردهم المذهبية وقد كان أول المعلاء الذين افترضوا وقوع غيبتين. توفي في سوريا حوالي العام ٣٦٠هـ/ ٩٧١-٧٠م.

قامت وتشكلت الميول والتوجهات الدينية والسياسية - لاجتماعية للإمامية. أما الآخرون فيركزان على النتيجة المبدئية لـ الإنتظار، وبالذات رجعة ليس المهدي وحده بل سائر الأئمة إلى الأرض في آخر الزمان. وتتمتع الرجعة بأهمية خاصة، لأنها بمعنى ما القصبة النهائية للبرزانية لإمامية والهدف الأخير لـ ولاية الأئمة والمفهوم لجوهري في المعنى الإيمان لمؤمن الإمامية.

### مفهوم الإنتظار

مفهوم الإنتظار، أي انتظار الإمام الغائب، مكمل للاعتقاد بـ الغيبة الكبرى. أما هذه فهو حالة من الترقب السلبي وعقيدة أمل وثقة بأن الإمام الغائب سيظهر يوماً ليملا الدنيا عدلاً ويقم المجتمع الإسلامي المثالي الذي يؤمن الإمامية أنه لم يتوجد إلا في خلافة علي بن أبي طالب الوجيزة.

تتألف مجموعة أحاديث المجلسي عن الإنتظار من فئتين مختلفتين: فصل الإنتظار كمكون من مكونات الإيمان وما ينبغي للشيعه فعله زمن غيبة الإمام وإبان الملاحم التي ستؤدى بظهوره.

تتمتع عقيدة الإنتظار بدلالات مهمة في الحياة الشخصية والسياسية لمؤمن الإمامية في عصر الغيبة. أولاً، نظراً إلى غياب الإمام الذي هو قائد ديني ومصدر للإرشاد الروحي، ما هي واجبات المؤمنين لإماميين الشخصية تجاه ربهم؟ وإلى من يؤول منصب القيادة الدينية؟ ثانياً، نظراً إلى غياب الإمام الذي هو القائد السياسي للجماعة الإمامية ووريث علي والمثال المتجسد لـ الخليفة المسلم حيث يتحد لديني والديني، ما يجب أن يكون عليه موقف الإمامية من الحكومة

الدنيوية؟ قبل تناول هذين السؤالين، يجب أن نستأس بالأحاديث المتعلقة بهما، وأهمّ منه، بتفسير المجلسي لهذه الأحاديث.

تشوِّع أحاديث الإنتظار في البحار تحت عنوانين رئيسيين: متحان الشيعة حال الغيبة، ولافضل انتظاره الفرج. ويمكن العثور في أبواب متفرقة من مؤلف المجلسي على أحاديث أخرى متعلّقة به الإنتظار من حيث مسار الأحداث المفترض خلال الغيبة ومباشرة قبل ظهور الإمام. وفي المجلد الثالث عشر ضمن الباب الذي يتناول هلاكات الظهور، تُظهر معانيه لبعض الشخصيات النشورية *просвѣтит* لوردة في الأحاديث ببعض أفراد السلالة الصوفية، وهي أحاديث جُمعها في كتاب مستقلّ عنوانه كتاب الرجعة كما يُعرف به جهارده حديث، وقد أثّرنا بحثها هنا لأنها وثيقة الصلة بمسألة الإنتظار.

### غيبة الإمام: امتحان للشيعة الإمامية

يُقدّم احتفاء المهدي والغيبة التي تلكه كتمحيص حسير للمؤمنين الشيعة، ويروي عن الإمام محمد الباقر حديث يصف فيه المؤمنين الشيعة بأنهم كالكحل في العين؛ لأن صاحب الكحل يعلم متى يقع في العين، ولا يعلم متى يذهب، فيصبح الشيعي وهو يرى أنه على دين الحق (أي الشيع) ويمسي وقد خرج منه<sup>(١)</sup>.

وسوف ينشأ عن الغيبة كثير من البلاء والشقاق، وسيتمحّص الشيعة بـ الغربال حتى يميز المؤمن من الكافر<sup>(٢)</sup>. وفقاً لحديث منسوب للإمام جعفر الصادق، فإن بعض الشيعة سيكونون كالزجاج الذي يكسر ويعاد

(١) بحار الأنوار، ج ٥٢ ص ١٠١.

(٢) م. ف. ج. ج ٥٢ ص ١١٤.

فيعود كما كان، فيما سيكون بعضهم الآخر كالقنار الذي يكسر ويعاد  
فلا يعود كما كان<sup>(١)</sup>.

هناك عدد معتبر من الأحاديث التي تنهى عن تسمية الإمام لعائب  
وتوقيت ومن خروجه، بينما تشير أحاديث أخرى إلى عدد السنين  
المعتراض مضئها قبل ظهور الإمام وانتهاء معاناة الشيعة. واضح من  
كلتا الفئتين من الأحاديث أن أتباع الأئمة كانوا يتوقعون قيام المهدي  
في المستقبل القريب. يروي أبو حمزة الثمالي أنه سأل الإمام الباقر عن  
سبب عدم تحقق ما أخبر به علي من ظهور المهدي بعد سبعين عاماً.  
وقد أجاب الإمام أنه لما قتل الحسين اشتد غضب الله على أهل  
الأرض فأخره إلى أربعين ومائة سنة، أي عام ١٤٠هـ/ ٥٧ - ٧٥٨م.  
وبعد أن أتى ذلك العام ولم يحصل شيء، أخر الله الفرج ولم يجعل  
له بعد ذلك وقتاً محدداً<sup>(٢)</sup>.

استعملت عقيدة البدء لتفسير التغير الظاهري في الإرادة الإلهية،  
وهي عقيدة صاغها الشيعة الأوائل لتبرير إخفاقاتهم السياسية<sup>(٣)</sup>. إن  
التناقض الشائع في الأحاديث، خاصة في كون بعضها يحدد وقتاً  
لخروج الإمام بينما ينهى بعضها الآخر صراحة عن ذلك، هو دليل  
ساطع على أن مفهوم المهدي أو المخلص الغائب كان لا يزال عامضاً  
وفي طور التشكل. فمن جهة نجد حديثاً ينهى عن تعيين وقت معيه

(١) م. ن. ج ٥٢ ص ١٠٥.

(٢) م. ن. ج ٥٢ ص ١٠٥.

(٣) حول عقيدة البدء وعلاقتها بالمهدوية، انظر:



لخروج الإمام قريباً، ومن جهة أخرى نجد حديثاً يشير إلى النزاع والشفق - وهو انعكاس حقيقي للوضع السياسي زمن الأئمة - ويؤكد للمؤمنين الشيعة أن ظهور الإمام بات وشيكاً. لا شك أن معرفة - وإن غامضة - بوقت الظهور كان من شأنها أن تنقع غليل المؤمنين الشيعة في تلك الأيام الأولى للاضطهاد، ولكن يبقى التساؤل قائماً عن تعدد اندقيق الروايات علامات الظهور مما روي لمجرد المؤامرة والسلوان. بناء على لهجة الأئمة الصارمة في النهي عن التوقيت، يتوصل المرء إلى الشك في جميع الأحاديث التي تصف أحداث آخر الزمان وتتوقع ظهور الإمام.

يجب أيضاً مساءلة معقولة لبعض الأحاديث، خاصة تلك التي تعتبر كل الحكومات قبل قيام القائم حكومات غير شرعية. وبديهي أنه لو كان الأئمة يعتقدون بقرُب انتصارهم النهائي، لكانوا أحيوا الأمل في نفوس شيعتهم عبر وصف المحن والابتلاءات التي تنذر بظهور الإمام، وفي الوقت ذاته ضمنوا ولاءهم بإعلان كل حكم عدا حكم الإمام حكماً خاصاً وبالثنائي غير شرعي. أما كيفية تصرفهم السياسي فيما لو عرفوا مدة الغيبة فتلك مسألة أخرى، ولكن يبدو منطقياً الافتراض أنهم كدوا ربما سيبلورون رؤية سياسية محددة، وهي التي لم تظهر خطورة انعدامها المتعادي إلا في السنين المتأخرة.

لهذا يُتهم الوثاقون بالكذب في أحاديث عدة؛ إذ على الجميع ألا يستعجلوا، وأن يسلموا أنفسهم لإرادة الله<sup>(١)</sup>. غير أن هذا لا يمنع

(١) بحار الأنوار، ج ٥٢ ص ١٠٤، ج ٥٣ ص ٩٧.

المجلسي من تأويل أحد الأحاديث وفق حساب أبجد [الجميل] بيثبت  
أن تاريخ الظهور الأرجح هو عام ١١٩٥هـ / ٨٠ - ١٧٨١م<sup>(١)</sup> (٢).

وقد ورد في أحد الأحاديث أن الغيبة ستستمر ما دام الضيق بين  
الشيعية؛ وأن الظهور اللاحق للمهدي أمر لا يجيء البتة على ما تريد  
الناس<sup>(٣)</sup>. وهذا الحديث مفقود بالدلالات السياسية؛ فاشيعية، عبر ما  
يأتوه من أفعال، إنما يمنعون ظهور الإمام. إذاً فمن أجل الظهور  
عليهم أن يتناسوا مشاكلهم، ويتعبير أحاديث عدة أخرى، عليهم أن  
يلبذو<sup>(٤)</sup>. ومع هذا فما من شيء بقاء وعملني ليقوموا به؛ إذ الظهور  
ليس يجيء على ما تريد الناس وإنما هو أمر الله<sup>(٥)</sup>.

ينصب التركيز في المجموعة الأولى من الأحاديث على لصعوبات  
والابتلاءات والمحن والتمحيص التي سيقاسيها الشيعة زمن الغيبة.  
ينص أحد الأحاديث على أن المهدي سوف يظهر بعد إياس جميع  
المؤمنين<sup>(٦)</sup>، وينص آخر على ذهاب ثلثي الناس قبل الظهور، رغم أنه  
لا ينص ما إذا كان المقصود بالأساس جميع البشر أم المؤمنين  
الإماميين<sup>(٧)</sup>. باختصار، يجري تقديم الغيبة كفترة قصيرة عديداً - سبعين

---

(١) من أجل حسابات أبجد [الجميل] التي قام بها المجلسي، انظر بحار الأنوار، ج ٥٢ ص  
١١٩-١٢٧.

(٢) عند شكال، وهو أن المجلسي لم يمس وقتاً، ونصاري فعله ترجيح وقت على غيره، وهو  
عام ١٢١٩هـ. أما أقرب توقيتات المجلسي لما ذكره الكاتب فهو ذكره عام ١١٥٥هـ ولم  
أجد عام ١١٩٥هـ مذكوراً في هذا الموضع من البحار. [المترجم].

(٣) م. ن. ج ٥٢ ص ١١١-١١٢.

(٤) م. ن. ج ٥٢ ص ١٣٥.

(٥) م. ن. ج ٥٢ ص ١١١-١١٢.

(٦) م. ن. ج ٥٢ ص ١١١.

(٧) م. ن. ج ٥٢ ص ١١٣.

عاماً حسب أحد التقديرات - وفيها سيعاني الشيعة من الجوع والاضطهاد ولشفاق. وتوفر المصادر التاريخية أدلة ضافية على أن المصاعب التي يتوقعها الرواة شرطاً لظهور المهدي إنما تتعلق تماماً بحياة الأئمة وأتباعهم وزمانهم؛ ولذا يتفهم المرء الأثر المُتَنَبِّس في قلوب المؤمنين الشيعة للروايات حول ظهور المهدي لوشيك وما يرافقه من علامات ومشار.

لا يبدو أن الأحاديث متلائمة مع فترة أطول من تلك التي حددها الأئمة؛ وهم الذين كانت مطالبتهم بـ التقية في مسألة المهدي تطلق بشكل واضح من عدم علمهم المسبق بأن مذهب الإمامية سيفقد يوماً ما الدين الرسمي لشعب بأكمله، وأن ممارسة التقية ستفقد لعوا، أقله على الصعيد النظري، لكن المجلسي استطاع عرض الأحاديث كما لو كانت تناسب عصره بشكل مطلق، دون أن يبدي أي اهتمام بالمعارضة والتناقضات التي تنشأ من تطبيقها على السياق الاجتماعي - السياسي للعصر الصفوي.

جدير بالذكر أيضاً أن الامتحان المذكور في الأحاديث يدل، وبأسلوب برزاني صميم، على بلایا الشيعة الإماميين وبخيم كآفلية بين المئة، وليس على البلاءات التي سيقاسيها، وفقاً للقرآن، كل المؤمنين من أجل تقوية إيمانهم وتسليمهم<sup>(١)</sup>. إن حفظ النفس في مواجهة اضطهاد غالبية معايرة، وممارسة التقية في كل الظروف، والاستسلام لصبر لمشیئة الله، والأمل بالظهور الوشيك للإمام - كل هذا قد

(١) سورة لفره، الآيات ١٥٥-١٥٧. «وَلَنَلْزِمَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخُوفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالسُّرَرِ وَلَنَسْأَلَنَّهُمْ إِذَا أَضَلَّتْهُمْ سَبِيلًا لَّنَا إِلَهُ وَإِلَهُ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ أَوِ بَشَرًا عَلَيْهِمْ صَلَواتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأَرْسِلْكَ لَّهُمَّ الْمُنْتَهِدِينَ»

يكون متعلقاً بالمجتمع الشيعي في حياة الأئمة. غير أن هذا النوع من الامتحان تَصُغَّبْ ملاءمته مع الظروف المستجدة في إيران الصموية، حيث لم يُعَدِ الشيعة الإمامية أقلية، ولم تُعَدِ التقيّة ضرورية نظرياً، كما إن الإيمان بظهور الإمام المبير للظلم انتظم كرهاً إلى جانب الإيمان بأن الحكام الصفويين ظلّ الله في الأرض. ومع ذلك بقي الامتحان برائياً بالكامل، رغم التفسير الهائل الذي طرأ على شروطه.

### الأحاديث في الإنتظار

تحمل كلمة الإنتظار، وهي مصدر الشكل الثامن من الجذر ن - ظ - ر، معنى التوقع والترقب والتشوق السلبي وما إلى ذلك<sup>(١)</sup>. في الأحاديث المجموعة في البحار، يؤمر المؤمنون بـ انتظار الفرج، حيث الفرج يعني الخلاص من الحزن والأسى الناتج عن فاجعة أو بدوى بعينها. وقد أُمِر المسلمون في القرآن بالصبر على البلاء والاذى<sup>(٢)</sup>. في مجمع المجلسي، تروى أحاديث عدة - أحدها عن الرسول - في فضل انتظار الفرج دون تحديد طبيعة البلاء وعلمته. ويروى أن الرسول قال: «أفضل أعمال أمتي إنتظار فرج الله». ويعلق المجلسي قائلاً: «إن لله، بفضلُه ونعمائه، سيظهر صاحب الزمان ليخلص الناس من برائن الظلم والظلمان»<sup>(٣)(٤)</sup>. إن الصبر في الشدائد، وهو فضيلة بحث عليها القرآن ويقرها جميع المسلمين، يتعرض لتفسير أخيب من قبل الإماميين، الذين يرون الشدة ناتجاً طبعياً عن هبة الإمام.

(١) Hans Wehr, *Arabic Dictionary*, pp. 975-77

(٢) مثلاً نظر الأمانات - آل عمران ١٨٦، آل عمران ٢٠٠، يونس ١٠٩، هاجر ٥٥.

(٣) بحار الأنوار، ج ٥٢ ص ١٢٢.

(٤) وجدت الحديث لكن دون تعليق من المجلسي. [المترجم].

هناك حوالي ثمانين حديثاً في فضل الإنتظار، والعديد منها يصف الانتظار بـ أفضل الأعمال، وفي إحدى الروايات يُجعل الإنتظار مرادفاً للعبادة<sup>(١)</sup>. في حديث منسوب إلى عليّ، يؤمر الناس بأن ينتظروا لفرج ولا ييأسوا من روح الله، فإن أحب الأعمال إلى الله انتظار لفرج<sup>١</sup> ويمضي الحديث قائلاً إن مزاوله قلع الجبال أيسر من مرأولة دولة [مُلْك] مؤجل فعلى الناس أن يستعينوا بالله ويصبروا ولا يعجلوا دولة الحق قبر بلوغها عبيدمون، ولا يطولن عليهم الأمد و تقسو قلوبهم<sup>(٢)</sup>.

وفي حديث آخر منسوب إلى الرسول أن الانتظار ليس هو أفضل الأعمال لحسب، وإنما هو أيضاً أفضل العبادات ذتها<sup>(٣)</sup>. أما تفسير الآية اذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين فهو الإيمان بالحجة الغائب، ذلك أن المتقين هم شيعة علي، والغيب هو حجة الله على البشر، أي الإمام الغائب<sup>(٤)</sup>.

ويروي عن الإمام الرابع زين العابدين قوله إن من ثبت على ولاية الأئمة في الغيبة أعطاه الله أجر ألف شهيد [مثل شهداء بدر واحداً]<sup>(٥)</sup>؛ أما من مات على حب الأئمة في زمن الغيبة فهو كمن كان مع رسول الله<sup>(٦)</sup>. والعبادة زمن الغيبة مع الإمام المستتر في السر في دولة الساطن

(١) م. ن. ج ٥٢ ص ١٢٢

(٢) م. ن. ج ٥٢ ص ١٢٣

(٣) م. ن. ج ٥٢ ص ١٢٥

(٤) م. ن. ج ٥٢ ص ١٢٤

(٥) م. ن. ج ٥٢ ص ١٢٥

(٦) م. ن.

أفضل من العبادة في ظهور الحق ودولته مع الإمام الطاهر؛ فإن الله يضاعف حسنات المؤمن المستر في عبادته لخوفه من عدوه في دولة الباطل<sup>(١)</sup>. مجدداً، يؤكد هذا الحديث ضمناً على عدم شرعية كل الحكام والحكومات قبل قيام القائم.

إضافة إلى زرع الأمل في الظهور القادم للقائم، فإن الأحاديث تحت الشيعة على لزوم الطريق، الذي يفسره المجلسي بأنه الإيمان بالشييع وبالأئمة الإثني عشر<sup>(٢)(٣)</sup>. وتشدّد أحاديث أخرى على التمسك بالدين، أو به العقيدة، وتعتبر كلاهما دالاً على مذهب الإمامية<sup>(٤)(٥)</sup>. ليس من أحاديث تؤكد على الإيمان، اللهم إلا إذا كان الإيمان هو الإيمان بمذهب الإمامية أو بغيبة الإمام؛ أما الحث على معرفة النفس وعرفان الله، فلا يظهر مطلقاً في الأحاديث، وكما هو المعتاد، فإن الإيمان بالله مسكوت عنه لأنه أول الكلام؛ ويُقدّم الإيمان بغيبة الظهور والرجعة مُضدراً للمصابرة والنأسي بالنسبة للإماميين في سنوات الاضطهاد المتطاولة زمن الغيبة.

من أبرز ملامح أحاديث الإنتظار هو الدعوة إلى التسليم لمشية الله؛ ليس فقط في سياق الغيبة المتعادية للإمام، بل أيضاً فيما يتعلق بمواجهة الأحداث الاجتماعية والسياسية، وبالذات جور السلطات الحاكمة. ويجدر هنا إيراء الرواية المنسوبة إلى الإمام الباقر كاملة:

(١) م. ن. ج ٥٢ ص ١٢٧-١٢٨.

(٢) م. ن. ج ٥٢ ص ١٣٣.

(٣) يشهد المجلسي هنا على التمسك بأصول الدين وفروعه وبما يلما من الأئمة، ولا يذكر الشيع بالاسم. [المترجم]

(٤) م. ن.

(٥) تنقيب السابق نفسه. [المترجم].

عن أبي الجارود أنه قال لمحمد الباقر: أوصني فقال :  
 أوصيك بتقوى الله وأن تلزم بيتك، وتقمع في دعوت هؤلاء  
 الناس وإياك والشائرين [مثلاً] فإنهم ليسوا على شيء ولا على  
 شيء. وعلم أن لبني أمية ملكاً طويلاً لا يستطيع الناس أن  
 تردعه وأن لنا دولة إذا جاءت ولاها الله لمن يشاء من أهل  
 البيت من أدركها منكم كان عندنا في السنام لأعلى، وإن  
 قبضه الله (وهو في قلبه راعب فيها) قبل ذلك عوضه. واعلم  
 أنه لا تقوم عصاة تدفع صيماً أو تعز ديناً إلا صرعتهم البلية  
 حتى تقوم عصاة شهدوا بدماء مع رسول الله... [لا يُؤارى  
 قتلهم، ولا يُرفع صرعتهم، ولا يُداوى جريحهم] <sup>(١)(٢)</sup>.

واضح أن الحديث أهله يريد شئ المؤمنين الشيعة من محاولة  
 تقرير مصيرهم بأيديهم عبر الثورة على حكام الجور، أو، وهو لاكد،  
 ثنيهم عن الارتباط أو التحالف مع أي شخص يثور على لسلطات  
 الحاكمة. يبدو أن قوى الجور، ممثلة بالأمويين في هذا الحديث، غير  
 ممكن تحديدها من قبل الناس، الذين يجب عليهم الامتناع عن النشاط  
 لسياسي وتبني حياة هادئة ورعة يمارسون فيها شعائر مذهب الإمامية  
 تحت ستر التقية، فيما ينتظرون مصير ظهور الإمام الغائب.

كذلك تأمر عدة أحاديث أخرى بالهمود السياسي والانعزال  
 الاجتماعي. وفقاً لجمع الصادق، يجب على المؤمنين الإماميين  
 ملازمة بيوتهم، لأن «دولة الحق» التي هي لهم لن تتحقق إلا بعد

(١) م. ن. ج ٥٢ ص ١٣٦.

(٢) لم يورد المؤلف العبارة الأخيرة. [المترجم].

مضني زمن طويل<sup>(١)</sup><sup>(٢)</sup>. وفي حديث آخر منسوب للإمام نفسه، هناك مستعجلو الظهور - المفترض أن هذه إشارة إلى الذين يستبقون الظهور ويشورون؛ أما من يصبرون وينتظرون فسوف ينجون. ويجب أن يكون الناس «أحلاس بيوتهم»، بينما سيتعذب أولئك الذين يشورون ويشيرون «الفتنة»<sup>(٣)</sup>. ويروي عن الباقر أنه من خرج من أهل البيت قبل قيام لقائم مثل فرخ طار ووقع في كوة فتلاعبت به الصبيان. على الناس (أي الإمامية) أن يسكنوا ما سكنت البحار والأرض<sup>(٤)</sup>. ويجب ألا يثور أحد باسم أئمة أهل البيت مهما كانت الظروف. الله وحده هو من يأتي بدولة الحق عبر هودة الإمام الغائب وليس الأمر للناس. على الجميع التسليم للأئمة والانقياد لكل ما يقع<sup>(٥)</sup><sup>(٦)</sup>.

وفي مواضع أخرى، يُعاد الكلام على ضرورة أن يعرف الإنسان إمامه خلال انتظار الفرج - مع أن سبيل هذه المعرفة غير موضح - لأن من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية. ويترتب على معرفة الإمام منافع جمة، وإن مات المرء قبل الظهور، لأن «الإنظار نفسه فرج وسعادة»<sup>(٧)</sup>. إضافة إلى هذا، على الإنسان أن يجهد لأداء

(١) م. ن. ج ٥٢ ص ١٣٩.

(٢) لم أجد لها في مخطتها، بل وجدت أمراً للشيعة بالبقاء في بيوتهم وعدم الهرض، لا إد. رأوا اجتماع آل البيت على رجل. [الترجم].

(٣) م. ن. ج ٥٢ ص ١٣٨.

(٤) في النص العربي: «السماوات بدل البحار». كما أن المؤلف مهم «ماء» بأنها ما انصدرة، وربما تكون ظرفية. فلها أثبت الحديث بنصه المحتمل للوجهين [الترجم].

(٥) م. ن. ج ٥٢ ص ١٣٩-١٤٠.

(٦) بعبارة العربية هي: لا تخرجوا على أحد. [الترجم].

(٧) م. ن. ج ٥٢ ص ١٤١-١٤٢.



واجبات الشريعة، التي لا تسقط حتى في غياب الإمام. والإمامية في رمن العيبة أفصل من أصحاب القائم لأنهم [الإمامية] يواصلون ضد حكومات الجور فلا يحركون لساناً ولا يرفعون يداً ولا يشهرون سيفاً<sup>(١)</sup><sup>(٢)</sup>. أما أفصل ما يقوم به المؤمن في ذلك الزمان، فهو حفظ اللسان ولزوم البيت<sup>(٣)</sup>.

أخيراً، فإن أرتق الأحاديث صلة بالصيغة غير السياسية لـ الإنتظار هو ما رواه المجلسي عن الكليني مسروباً إلى جعفر الصادق:

كل راية ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله عز وجل<sup>(٤)</sup>.

### المضامين السياسية - الدينية للإنتظار

في ضوء ثورة ١٩٧٩م في إيران وما تلاها من تطبيق لمبدأ ولاية الفقيه، بلغت المرء إلى التطورات السابقة في المذهب الإمامي من أجل إدراك تكامل النظرية السياسية الإمامية ووضع التبار الحالي في سياقه لتاريخي عبر تحديد أسلافه.

بمعنى ما، تُظهر مقارنة الجمهورية الإسلامية الإيرانية بإيران الصموية تشابهات مذهلة في حدود التوجه الديني العام؛ وأبرز هذه التشابهات هو أن البرانية ما زالت مهيمنة، وإن في ثوب آخر

(١) م. ن. ج ٥٢ ص ١٤٢.

(٢) حر مريج من الحديثين ٦٢ و ٦٣ ص ١٤٤. [المترجم].

(٣) م. ن. ج ٥٢ ص ١٣٩.

(٤) م. ن. ج ٥٢ ص ١٤٣.

ومضامين اجتماعية - سياسية مختلفة. وسوف يجري مناقشة هذا الأمر  
بتفصيل أكبر في القسم الأخير من الفصل الحالي.

فيما يتعلق بالنفس *ethos* السياسي الإمامي وموقف الفقهاء الإماميين  
من مسألتي الحكم والعمل السياسي، تظهر أحداث العقدين الأخيرين  
في إيران ابتعاداً درامياً وجذرياً عن التراث، خاصة كما كان متجسداً  
في البحار وفي أفكار محمد باقر المجلسي. لم تُدَرَّ فكرة قبض الفقيه  
على السلطتين الدينية والدنيوية في خلد الفقهاء المصنوبين، كما إن  
حصول هذا عبر الثورة والتمرد ربما كان محرماً *anathema* بدهم مهما  
كان بعضهم مجافياً لحكام عصره. لذا فبينما يشبه توجه فقهاء  
الجمهورية الإسلامية إجمالاً توجه أسلافهم المصنوبين من حيث  
المحتوى، إلا أنه يختلف عنه تماماً من حيث الشكل غير المسبوق في  
تاريخ مذهب الإمامية.

لقد هذا ضرباً من الفكرة المبذولة التأكيد على أن الإسلام لا يفرق  
بين الديني والدنيوي وعلى عدم وجود فكرة «ما يقصر ليقصر وما لله  
لله». إن الكلام على أن إله المسلمين لا يتدخل في الساسة ولا يشكل  
مصدراً للسلطة، كما قاله سعيد أرجمند، هو نوع من الخلط بين  
النظرية والنطبيات<sup>(١)</sup>. في الحقيقة، كان الفصل بين «الواقع» و«المثال»  
موجوداً في معظم الممالك والدول الإسلامية عبر التاريخ، وهذا بدوره  
يدل على ثنائية «الروحي» *sacred* و«الزمني» *temporal*، أو «الديني»  
و«الدنيوي». إن فكرة تقسيم الحياة الإنسانية إلى «روحي» و«زمني»  
دخيلة على تعاليم القرآن وأكثر العلماء المسلمين، ولو أنهم وسائر

Arjomand, *The Shadow of God*, pp. 32-34. (١)

المسلمين ما استطاعوا الالتزام بتلك التعاليم إلا نادراً. كما إن ادعاء أرجمند يتجاوز عن انصهار «الروحي» و«الزميني» في ممارسات محمد نفيه وفي ممارسات الخلفاء الراشدين. بالنسبة للمسلمين، حصل أفضل تطبيق للمثال في حياة محمد، وهم جميعاً يتطلعون للإقتداء به؛ أما عجزهم عن بلوغ هذا المثال فمسألة أخرى، ولو أنها لا تصير سلامة المبدأ.

بشكل عام، اتخذ التطبيق التاريخي للمثال الإسلامي أشكالاً عدة؛ ولكنه لم يستمع قط أن يستعيد الدمج بين «الروحي» و«الزميني» كما في تجربة محمد الكاريزمية. ومثلما ترى أ. ك. س. لامبتون : Lampton :

تمثل الإمبراطوريات اللاحقة، كالأمية والعباسية والفاطمية والعثمانية والصفوية وغيرها، تسويات مختلفة بين الدنيا والسلطة المطلقة للحقيقة<sup>(١)</sup>.

تمتلك الشريعة، أقله نظرياً، سلطة مطلقة؛ غير أن مدى تطبيقها اختلف حسب الأمكنة والأزمنة. لكن انوجد إجماع عام عند جميع المسلمين على أن السبيل الوحيد لبلوغ المجتمع الإسلامي المثالي كما تجسد في مجتمع المدينة النبوي إنما يكمن في تطبيق الشريعة وإخضاع البشر أجمعين لها. وقامت الخلافات اللاحقة، خاصة بين الشيعة والسنة، حول كيفية فعل ذلك.

إن رؤية المسلمين للعالم من حيث الديني والدينيوي، وهي فكرة

(١) A.K.S. Lampton, 'Concepts of Authority in Persia: Eleventh to Nineteenth Centuries'

A.D. in IRAN, vol. 26 (1988), p. 96.

دخيلة على القرآن ونتيجة أخرى للالتباس الناشئ عن الفهم الخاطئ للعلاقة بين الإسلام والإيمان، قد أنتجت مفهوم السلطة السياسية الزمنية الذي نما إلى جانب مفهوم السلطة القائمة على الشريعة، ولتي تجسدت في حكومة محمد في المدينة ومُؤَزَّتْ مَذَاك على أنها «الحكومة الإسلامية المثالية» أو الخلافة المثالية التي على جميع البشر استلهاؤها. كما تشرح لامبتون، كانت الغالبية الساحقة من الإمبراطوريات التي قامت بعد محمد محكومةً من سلالات حفرها لأول هو السلطة لذاتها؛ السلطة كوسيلة للتوسع والهيمنة وليس كأساس لتطبيق الشريعة بأكملها. ومثلما هو رأي لامبتون، فإن من غير الممكن تنفيذ حاكمية الشريعة دونما سلطة، لكن السلطة دون حاكمية مرادفة للطغيان<sup>(١)</sup>.

إن هذه العلاقة بين الحكم والسلطان هي التي شغلت أذهان العديد من الفقهاء المسلمين عبر التاريخ. فبينما انوجدت دائما أقلية من المسلمين ممن رفضوا التعاون مع الحكومات المشبوهة نظرياً - وبالذات أصحاب السلطان مجرداً من الحكم - فإن الغالبية جنحت دوماً إلى الشعور، معتقدة أن العمل مع الحكومة هو أنجع أسهل لحفظ الشريعة وتوسيع تطبيقاتها. بهذه الطريقة، فإن حراس الشريعة - العلماء - يستطيعون المواظبة على تعريف الحكام بواجباتهم كرؤساء المسلمين والمدافعين النظريين عن الدين. وقد مال السنة إلى الاعتراف بحكم أي دولة ما دامت تمتلك من السلطة ما يكفي لحفظ النظام في البلاد. في نظر العلماء، كانت مقاومة الحاكم والتسبب بحالة من

Ibid. (١)

الفوضى والتمرد أسوأ بكثير من الاضطراب إلى طاعة الظالم. هذه التسوية من قبل السنة لا تعني أنهم كانوا يجهلون أن السلطة دون حكم مساوية لـ الظلم؛ فعلى العكس، بذل الفقهاء والحكماء السنة دوماً قصارى جهدهم لإظهار أن على الملوك واجبات ليؤدوها كمسلمين وعباد لله، وعلى العلماء تعريفهم بها. إن التفاعل بين الحاكم والعالم - حيث يكون اللاحق مستشاراً دينياً للناس - يتجلى بقوة في أشعار الصوفية، ويشكل أساس النوع الأدبي المستقل المعروف بدمرايا الأمر<sup>١٠</sup>.

وعى العلماء المسلمون أن الحكم الفعلي كان في معظم الأحيان قائماً على السلطة لا على الحكم، وأن السلطان وليس الخليفة هو من يدير الأمور؛ وقادهم هذا إلى دمج السلطة في فكرهم السياسي بصفتها «مكون رئيساً في الإمامة»<sup>١١</sup>. وقد كان الغزالي ونظام الملك مسؤولين بشكل خاص عن ابتكار نظريات الحكم حيث يكمل السلطان، بصحته رمزاً لسلطة القاهرة [التغلب]، الحكم المؤسسي للديانة وبعضه العلماء - أو بالأحرى الفقهاء - الذين كان عليهم ضرورياً لتنفيذ الواجبات القانونية والدينية التي تتطلبها الشريعة. أما الحديث الذي يشير إلى السلطان على أنه «ظل الله في الأرض»، والذي تدل فيه كلمة السلطان (حرفياً = السلطة) على السلطة الزمنية بشكل عام، فقد صار يؤول على أنه دالٌّ على شخص السلطان نفسه. وقد توسع نظام الملك في سياسة نامة في شرح مفهوم الحاكم كـ «ظل الله»، حيث رأى أن السطنة محاكاة لحكم الله. لم تكن هذه الأفكار جديدة بالمطلق، ولكنها كانت كذلك على الإسلام؛ وهي التي راجت في العالم

(١) Ibid., p. 97

الإسلامي خلال القرون الوسطى، وكانت شائعة وقت وصول إسماعيل الأول إلى السلطة.

غير أن مفهوم الحكم كان مختلفاً جداً لدى الإمامية، ففي آية الحكم في القرآن حيث يؤمر المؤمنون بطاعة الله وطاعة الرسول وأولي الأمر، فُسِّرَتْ عبارة «أولي الأمر» بأنها تعني الأئمة الاثني عشر، الذين يُعتقد أن كلَّ منهم قد نصبه الرسول - وبالتالي لله - قائداً روحياً وزمناً للأمة الإسلامية. ومثلما رأينا، فقد أوقع اختفاء الإمام الثاني عشر وغيبته اللاحقة علماء الإمامية في مآزق. في غياب الإمام اعتُبرت جميع الحكومات غير شرعية تلقائياً. ولكن في الوقت نفسه، حُرِّمَ لتمرده، وذلك لسبب عملي هو أن الفوضى الناتجة عنه وخطر الانفلات قد يكونان أبلغ ضرراً بكثير من الإذعان للحاكم لظالم - كل هذا رغم أن الإمامية امتلكوا بشهادة الحسين رموا للمقاومة والثورة كان ممكناً استدعاؤه في أي لحظة، لكن هذا لم يحصل إلا مؤخراً نسبياً.

لذا يجب رؤية موقف الفقهاء الصفويين من الحكم والسلطة في ضوء هذه الاعتبارات. وقد رأت السلطنة الصفوية مصدراً لحكمها النظرية القائلة بأن الحاكم هو ظل الله في الأرض. ودُجِنَ هذا بدوره من الشرعية التي استثمروها بلا ريب من تحتهم المزعوم من الإمام السابع موسى الكاظم، وهو زعم زائف أسهم كثيراً في تبجّحهم على أنهم ورثة لخلافة علي.

في كتابه المسيحية الإسلامية *Islamic Mesianism*، يمتدح عبد العزيز عبد الحسين ساشادينا البروفسورة لامبتون لقولها إنه في عيب الإمام «فإن كل الحكومات تعتبر جائرة عند علماء الشيعة، وإن كان الحكام الفعليون شيعة». ويمضي ساشادينا ليقول إن هذا تأويل

متأخر جداً يرجع إلى العصر القاجاري، لأن متقدمي علماء الإمامية لم يذكروا شيئاً عن علم شرعية الحكومة في زمن الغيبة<sup>(١)</sup>. صحيح أن أتى إشارة [من متقدمي علماء الإمامية] إلى جور الحكام كانت ضمنية في أحسن الأحوال، وصحيح أيضاً أنه مع مضي الزمن وحلول التطبيق محل النظرية من حيث الأهمية، صار موقف الإمامية من الحكومات يزداد ازدواجية *ambivalence*. غير أن هذا يجب ألا يحجب كون أحاديث الأئمة تعتبر جميع الحكومات السابقة على المهدي غير شرعية، وأنصار هذه الحكومات متهمين بـ الشرك؛ إذ كل راية تُرفع قبل ظهور المهدي ترمز إلى الظنم، ولا بيعة لحاكمٍ إلا المهدي، وسواها من الاعتبارات. هذه الأحاديث بيّنة، وحتى لو جادل البعض بأنها تشير إلى ظروف حادثة في زمن الأئمة، عندما كان يُعتقد بذنوب الفرج، فإن الحقيقة تبقى أن هذه الأحاديث رويت مراراً وتكراراً عبر العصور من قبل علماء الإمامية، دون أي عبارة منهم لتفديد المعنى أو عدم تقييده بالعصر محل البحث.

عملياً، لم يحدث أي تغير قبل العصر الصفوي في الطريقة التي نظر بها علماء الإمامية إلى مسألة الحكم؛ ومتى استُحوِظوا حول هذا الأمر، كانوا جميعاً يتقنون صراحة أن أي حكومة في زمن الغيبة هي حكومة غاصبة وبالتالي غير شرعية. غير أن الضرورات العملية - ومنها أنهم مديون للحكام الصفويين بمواقفهم الجديدة خُزاساً للمذهب الرسمي الجديد في إيران - جعلت غالبية الفقهاء الإماميين يتحاشون الاعتراض على اعتماد الشرعية النظرية للنظام الصفوي. وبالفعل، كان

(١) Sachetina, *Islamic Merchantism*, p. 212, n 73

ثمة فقهاء ابتعدوا عن الحكم وشؤون الدولة، ومن أبرزهم المفكر الأردبيلي والشيخ إبراهيم القطيفي، ولكن ليس واضحاً مدى عدوتهم للمدوك لصفويين بصفتهم غاصبين؛ ويكل الأحوال فإن رفضهم المضمحل للسلطنة لا يعني أنهم أضمروا أي مطامح شخصية في السلطة الزمنية. ورغم أن الفقهاء الصفويين وجدوا أنفسهم مستندين إلى قاعدة قوية كفاية للمطالبة بتولي المصدر الأعلى للسلطة - الزمنية والروحية - في الدولة الصفوية، إضافة إلى أنهم كانوا في نهاية العصر الصفوي مسيطرين على الشاه وقادرين على الشروع في تنفيذ برنامجهم للحكومة الإسلامية العادلة المتمثلة في خلافة علي، فإن شيئاً من هذا لم يحدث. ورغم أن الفقهاء وصلوا إلى مواقع السلطة الدينية، فإن مسألة الحكم الديني - سواء المباشر أم غير المباشر - ما كانت مطروحة، ولم يتوجد مفهوم الولاية لـ الفقيه أو لأي إنسان ما عدا الإمام.

إن الغاية لأصلية لمذهب الإمامية هي إقامة العدل، وهي أيضاً حلة مطالبة علي بالخلافة؛ وما كان الفقهاء الصفويون بحاجة إلى فهم هذا الأمر، لكنهم استسهلوا دوماً تجاوزاًه. بالنسبة للإمامية، علي هو مثال العدل وخلافة الوجيهة هي نموذج التطبيق المثالي لـ الشريعة. وبدل عهد علي للأشتر، وفيه يرشده حول أسلوب الحكم، علي أنه ما كان ليمنع أتباعه من العمل السياسي والمشاركة في الحكم<sup>(١)</sup>. أما اردواجية الفقهاء الصفويين فلا يمكن إلا أن تكون ناتجة عما يسميه

(١) من أجل ترجمة إنكليزية لمعهد علي [لأشتر]، انظر:

Chittik (ed.), *A Shi'ite Anthology*, pp. 67-89.



أرجمند «نزع الصبغة السياسية de-politicization من الإمامة»، وهو بدوره لازم عن غيبة الإمام المهدي<sup>(١)</sup>.

عملياً، تُمنع غيبة المهدي الشيعة الإمامية من اتخاذ لإجراءات انضروية لبناء مجتمع منظم ومحكوم إسلامياً؛ كون المرصية الضمنية هي أن كل الحكومات - حتى التي يحكمها الشيعة - قبل ظهور الإمام حكومات غير شرعية، وأن أي ثورة باسم التشيع ضد العلم والجور لا تجد حجازاً لها في الفقه الشيعي وبالتالي فهي غير قانونية. هذا يمهّد الطريق واضحاً أمام تقويض الطيعة السياسية لـ الإمامة، التي كانت في مراحلها الجنينية مفهوماً سياسياً جزئياً كما مفهوماً دينياً. دأب الفقهاء على تأكيد الحقوق التاريخية لعلي، وبالتالي التلميح إلى وحب إقامة العدل - مبدئياً عبر الحكم الإسلامي، ولكنهم مُنعوا من فعل ذلك بسبب غيبة الإمام. في هذه الملاحظات تُنزع عن الإمامة صحتها لسياسة وتغدّر مفهوماً محضاً أخروياً هو الجوانية إمامية - المركز التي تركز على شخوص الأئمة مكاناً شبه إلهيين لعالم الغيب السماوي، ومشاركين في عملية الخلق المستمرة للكون، وشمعاً للمؤمنين الشيعة.

يُقسّم العالم السنّي بديع الزمان سعيد نورسي، مؤسس حركة نوركو في تركيا، الشيعة الإمامية إلى جماعتين على الصعيد النظري: أولئك الذين رفضوا الحلفاء الثلاثة الأول كونهم مفتصيين لحق علي، ويدعوهم «شيعة المخلافة»؛ وأولئك الذين لا يؤيدون علياً في السباسة - وبالتالي يسميتون المُرقة - بل يؤيدونه روحياً، بمعنى أنهم يعتبرونه

Arjomand, *The Shadow of God*, pp. 179-80. (١)

أفضل من فهم الإسلام بعد الرسول؛ هؤلاء يدعواهم «شيعنة الولاية». ويرى نورسي أن اعتراضه هو على المجموعة الأولى التي تبعت علياً في السياسة، وليس على الثانية - ما دام إجلالها لعلي لم يصير مُفرطاً وتأييده<sup>(١)</sup>. في عصر المجلسي، بعد ألف عام على دراما خلافة النبي، كانت فكرة الإمامة قد فقدت فحواها السياسية وبقي القُدْحُ الهستيري في أهل السنة، مصوباً ضد الخليفين الأولين أبي بكر وعمر. ظل الفقهاء الصفويون يرتكزون على الحقوق التاريخية لعلي، ولكنهم تغاضوا تماماً عن العلاقة الاجتماعية - السياسية لهذه الحقوق بالمعصر - أي المعصر الصفوي. إذاً كان الفقهاء الصفويون من «شيعنة الخلافة» بالمعنى التاريخي البحث، وهو لم يتجاوز تراشق الشعارات الطائفية الشعواء. ومن المثير للجدل معرفة ما إذا كان الفقهاء الصفويون ملالعين لوصف «شيعنة الولاية» الذي أطلقه نورسي؛ ذلك أنه قصد من هذا الوصف أولئك الذين اتبعوا علياً كفتيم على حقائق الإيمان، وهو دور يقر نورسي أنه الحق بعلي منه بسائر الصحابة<sup>(٢)</sup>. ولكن ولاية علي كما أقرها الفقهاء الصفويون تتجاهل غالباً عبقرية هي المفترضة مفسراً للقرآن وزجلاً معرفة وولياً إليه تنتهي أكثر الطرق الصوفية.

لذا لا يمكن بهذا المعنى تصنيف الصورة الشديدة الأخرية بلائمة التي ترسمها البحار على أنها صورة دينية - أقله بالمعنى الذي قصد به نورسي. برأي المؤلف [تيرنر]، فإن «شيعنة الولاية»، إن وُجدوا، إما

(١) Said Nursi, *Lema'ir* (Istanbul: Sıhhi Matbaası, 1959), pp. 20-1.

(٢) Bediüzzaman Said Nursi, *The Miracles of Mohammed* (Istanbul, 1985) pp. 31-33.

يوجدون في أمثال الملا صدرا وحيدر الآملي، اللذين، بالمعنى، أننا  
 أنّ الدور الأساسي للمهدي هو نشر الإيمان والإسلام<sup>(١)</sup>، ولكن هذا،  
 كما رأينا، يشير جدلاً حول ما إذا كان من الممكن أصلاً تسميته  
 بالتشيع، على الأقل بالمعنى الأرثوذكسي للكلمة. لذلك فعندما يُذكر  
 أن الإمامة جُرِّدت من لبها السياسي وتُركت بقشرة دينية فحسب، فإن  
 ما يجب فهمه من الدين هو البرانية إمامية - المركّز في مذهب  
 لإمامية؛ وهو دينٌ ينتج أبطاله - [أي] الأئمة - بأهمية عظيمة فيما  
 يتعلق بالنسب والآخرة، ولكن أثرهم في حركة الإيمان والإسلام في  
 لدنيا ضئيل جداً.

في الواقع، كانت غيبة الإمام عبثاً تقبلاً على كاهل الفقهاء  
 لإماميين؛ وأرفعتهم في معضلة تتلخص في أنه رغم حاجة المجتمع  
 من بحكمه بطريقة أو بأخرى، فإن كل الحكومات قبل ظهور المهدي  
 تعتبر غير شرعية. وكان بديهياً أن تؤدي هذه [المعضلة] إلى تسوية،  
 وإلى موقف عملي أقرب بكثير إلى الموقف السني من السلطة والحكم  
 مما قد يرضى أكثرية الشيعة بالإقرار به. يمكن تمييز ثلاثة مواقف من  
 الحكم عند فقهاء الإمامية الصفويين: الرفض المطلق والتكيف الحذر  
 والتأييد الخالص.

كان الرفض المطلق نادراً ولم يشكل نية جديدة بأي شكل لتعدي  
 لسلطنة الصفوية والسلطة الدنيوية؛ إذ كان اعتزال الحكم في مطلق  
 لأحوال فضيلة، بيد أنه يتعين عدم تأويله كتعبير عن المعارضة. ساكن  
 ومهادن جداً هو اعتزال الحكم الذي حدث في إيران الصفوية؛ فلم

E. Kohlberg, 'Amoli', *Encyclopædia Iranica*, vol. 1, p. 985 (١)

يُسَجَّر أن لقبها طالب بأن يحكم الفقهاء لا الملوك، أو بأن يسقط النظام الصفوي بالأساليب العنيفة.

كما تُظهر المصادر، حاز التكتيف الحذر أو التسوية روجاً كاسحاً. حذر بمعنى أنه رغم أن أكثر الفقهاء الإماميين كانوا شديدي الرعة في العمل ضمن نظام غير شرعي نظرياً، فإنهم لم يُدرجوا في موقمهم التكتيف إسبأغ الشرعية على الحكام الزميين.

حدث التكتيف ضمن النطاق السني في مرحلة أسبق بكثير، وفي تلك اللحظة [أي العصر الصفوي] كان قد تطوّر إلى شرعية سافرة. كما يشير إليه نورمان كالدر Norman Calder، كان الحكم العثماني قد أهد ودعم التقليد الذي يؤكد شرعية الحكم وينشرها. هذا التقليد مرّ للغاية، ومنفعته الرئيسة هي الاستقرار؛ ويرأي كالدر فإن طول عمر الدولة العثمانية مقارنة بالسلالات الإيرانية الحاكمة في المرحلة نفسها إنما يعود إلى النفس ethos السياسي السني<sup>(١)</sup>. كان الحكم ظاهراً بالأصالة by definition عند الفقهاء الإماميين، لذا كان تكبهم بطبيعته مثقلاً بالمفارقات. فمثلاً، قد يقوم الظلمة بتعيين الفقهاء لإجراء لحدود الشرعية، ولكن يجب عليهم [الفقهاء] - وهم يقومون بذلك - أن يعتقدوا أنهم إنما يتصرفون بإذن الإمام الغائب لا بإذن الحاكم لزماني الذي عينهم؛ وقد فُرض الخراج، الذي أُعلنت شرعيته رسم الغيبة، إلى ركن هو الحاكم أو السلطان، الذي كان واضحاً أنه جائر، وهكذا دوايك<sup>(٢)</sup>. أول نماذج التسوية في إيران الصفوية هو ما قام به الشيخ

Norman Calder "Legitimacy and Accommodation in Safavid Iran" in *IRAN* vol. 23 (١) (1987), p. ١03

Ibid., pp. 97-99. (٢)

لكركي الذي عرضنا لإتجازاته سابقاً. يمكن اعتباره تسوية نموذجياً؛  
 فرغم أن آراءه في حصر ولاية الشريعة بـ الفقهاء تدل بوضوح على عدم  
 شرعية الحكومة الرمنية، فإنه كان ثقة الشاه طهماسب وكتب في مرحلة  
 مبكرة رسالة في جواز السجود أمام الحكام. ومع أن السمر قد  
 يعترض، كما لشيخ إبراهيم القطيبي، على الانتهازية الغديرية للشيخ  
 الكركي، فإن من الجلي أن الفقهاء الإماميين ما كانوا ليتوروا مناصبهم  
 لو لم يصلوا إلى تسوية كهذه. يتت إذا هي المنافع التي استعدها الفقهاء  
 من صفتهم المفضضة مع الحكم الصفوي.

يبدو أن التأيد الخالص للسلالة الصفوية شاع بين عموم في عموم  
 العصر الصفوي، وهو مودوث من الحديث الذي يمدح الحكم  
 بصفتهم «أهل الله» في الأرض؛ وقد راج هذا الحديث في إيران قبل  
 زمن طويل من عهد الصفويين، وأعيد تأكيده بعد وصولهم إلى السلطة  
 مضافاً إليه النسب الإمامي لإعطائهم مزيد سلطة. إذا أردنا ملاحظة  
 أفكار تشاردين Chardin، يبدو أن ولاء الإيرانيين ودعمهم لملوكهم  
 كان هائلاً، ففي نظر الجماهير:

إن ملوكهم مقدسون ومبجلون بطريقة فريدة فوق باقي  
 البشر، وأيما حلوا يجلبون معهم السعادة والركة<sup>(١)</sup>.

ورغم أن فرمان الشاه طهماسب للشيخ الكركي قد جعل رسمياً  
 لفصل بين الديني والدنيوي، ففي نظر الناس كانت السلطة والدين  
 مترادفين عملياً، مهما كانت دلالات الغيبة المتطاولة للإمام. كان

Sur John Chardin, *The Travels of John Chardin into Persia and the East India* (London, (١)

1691) p. 11

الاستبداد، كما رأينا عند الإشارة إلى الشاه عباس، يُعتبر «سراً إلهياً» فلم يكن هناك من فعل فاسد، مهما كان دنيئاً ومخالفاً للشريعة، إلا استطاع الناس احتمالاً لإيمانهم بالحق الإلهي للملوك وبـ القطبـاء والقدر الربانيين. وفقاً لرواية تشاردين، لم يغفل العلحاء المؤمنون المدركون من التناقض بين الوجه العلني للحاكم ظلًا لله في الأرض وحامياً للدين، وبين وجهه السري شارباً للخمر ومرتكباً للمحرمات؛ ولكن بقيت قائمة نظرة الغالبية للحاكم كـ وليّ لله يجب إطاعة أوامره دون تردد<sup>(١)</sup>.

محمد باقر المجلسي هو نموذج ما دعونه التأييد الخاصّ لسلالة الصفوية، وقد هاجنا بإيجاز في الفصل السابق آراءه في الملوك وحقوقهم. في ما يظهر أنه استخفاف كامل بالأحداث التي جُمعها بنفسه والتي تُبطل جميع الحكومات قبل قيام القائم، يؤيد المجلسي بحماسة شديدة حتى السلاطين الصفويين في الحكم، وإن كان يمتنع عن إعلانهم سلطة دينية، فهي في النهاية مُلكٌ لأمثاله من لبرانيين. ولكن في رأي المجلسي، فإن السلاطين الصفويين هم من أعطى مذهب الإمامية مكانته في قلوب العوام:

إنه من الجلي لكل أهل الحكمة والمهم أن لشكر يُزجي لسلالة الصفوية المعظمة على استمرار وجود الدين لمشارك لأجدادهم الأعلام في هذه البلاد. وكل المؤمنين مدينون لهم بهذا الجود. وبفضل أشعة شمس هذه السلطنة (أي

Sir John Chardin, *Voyages du Chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient* ed. (١) by L. Langles (Paris: Le Normant, 1811), vol. 3, pp. 215-16.

الصفويين) استطاع هذا المنصبي الحفير (أي المجلسي) أن يجمع أحاديث الأئمة الأطهار في المجلدات الخمسة والعشرين المعروفة بـ بحار الأنوار، وفي غمرة استعراقي في العمل عشت على روايتين فيها أخير (الأئمة) بقبام هذه الدولة المعظمة وغمروا الشيعة بأمواج البشرى بـ اتصال هذه الدولة المجيدة بحكومة الإمام الغائب من أهل بيت محمد<sup>(١)</sup>.

المفردة أعلاه مأخوذة من تقديم المجلسي نفسه لرسالته جهارده حديث<sup>(٢)</sup>. تتناول الأحاديث محل البحث ظهور المهدي وقيامه، ويُدعى أن الحديثين الأولين يشران بظهور الصفويين كعلامات سابقة على حكم المهدي، في المجلد الثالث عشر من بحار الأنوار، يورد المجلسي هذه الأحاديث في الباب المتعلق بعلامات الظهور وأشرط لساعة، وفقاً للحديث الأول:

إذا قام [منا] القائم مخرسان وغلب على أرض كوفان والمثنان، وجاز جزيرة بني كاوان، وقام منا قائم بجيلان، وأجابته الأبر (قرية قرب جرجان) وجيلان [في الأصل: القديم]، وظهرت لولدي آيات الترك متفرقات في الأنصار والمحرمات وكانوا بين هنات وهنات، إذا جهرت الألف، وصفت الصفوف، وقتل الكبش المخروف هناك يقوم الآخر، ويثور الثائر، ويهلك الكافر، علما فقط يقوم القائم المأمول<sup>(٣)</sup>.

(١) دانش پژوه، فهرست، ج ٣ ص ١٢١٢-١٢١٣.

(٢) من أجل تفصيل حديث جهارده حديث، انظر: دانش پژوه، فهرست، ج ٣ ص ١٢١٣.

(٣) بحار الأنوار، ج ٥٢ ص ٢٤٦-٢٤٧.

يرى المجلسي أن القائم بخراسان هو إما هولانكو وإما جكيرخان، أما «القائم منا بجيلان» فليس إلا السلطان إسماعيل الأول. أما المراد بالكبش فهو الشاه عباس الأول حيث قتل ولده الصفوي ميرزا وقيام الآخر بالشار، يحتمل أن يكون إشارة إلى ما فعل الشاه صفي ابن المقتول بأرلاد القاتل من القتل حيث رد بقتل العديد من ذرية الشاه عباس الأول. ويصنف المجلسي أن قيام القائم عسى أن يكون قريباً بناء على وقوع هذه الأحداث<sup>(١)</sup>. أما الحديث الثاني فهو الآتي:

كأنني بقوم قد خرجوا بالمشرق، يطلبون الحق (أي الخلافة) فلا يعطونه ثم يطلبونه فلا يعطونه، فإذا رأوا ذلك وضعوا سيوفهم على عواتقهم فيعطون ما سألوا فلا يقبلونه حتى يقوموا، ولا يدفمونها إلا إلى صاحبكم (أي المهدي)<sup>(٢)</sup>.

ولقد للمجلسي، لا يبعد ذلك أن يكون إشارة للدولة الصفوية التي سبقت مباشرة ظهور المهدي ودولته<sup>(٣)</sup>. تظهر الانتماسات أعلاه بصيغتها مثبتة في بحار الأنوار، وفي جهازه حديث، ولكن المجلسي يترجم عبارة «قام ما قائم» بالفارسية إلى «سيقوم منا ملك»<sup>(٤)</sup>. من الصعب حمل تغيير المجلسي للحديث في ترجمته على محمل الضرورة إذ ما نظرنا إلى تفسيره للنص الأصلي بأنه يشير إلى شاه إسماعيل الأول والدولة الصفوية.

(١) م. ١٠٥ ج ٥٢ من ٢٣٧.

(٢) م. ١٠٥ ج ٥٢ من ٢٤٣.

(٣) يدور المجلسي للصفويين باتصال دولتهم بدولة المهدي ولا يجرم بحصول ذلك.

(٤) م. ١٠٥.

(٥) Sachedina, *Islamic Messianism*, p. 73



تُسمى به الملاحم تلك الأحاديث التي تنبأ بالمستقبل وتذكر أحداثاً وشخصيات تاريخية سيكون لها دور في التاريخ الإسلامي. ويظهر العديد منها في الأحاديث النبوية وفي كتب مثل نهج البلاغة<sup>(١)</sup>. في غالب الأحوال، تكون الأحاديث المنسوبة إلى محمد دقيقة الطابع، تشير إلى أسماء محددة وتدل على أحداث معينة. أما أحاديث البحار حول علامات لظهور، فهي معتاة وعرضة لجميع التأويلات. ومثما أسلفنا، ظهرت رسالة جهارده حديث قبيل تولي الشاه سليمان مقاليد الأمور، ويمكن رؤيتها وسيلة تقرب بها المجلسي إلى الحاكم الجديد. إن كنت تلك حيلته، فلقد آتت أكلها كأحسن ما يكون. من جهة أخرى، فإن المجلسي، عبر إدراج الصفويين في سيناريو آخر الزمان وبالتالي إعطائهم نوعاً من الكاريزما والبأس حكمهم لبوس الحتمية، ربما كان يحاول نقض الاعتراضات على لسان السلاطين الصفويين - الذي لاحظته تشاردين - والتي أثارها بعضُ الفقهاء. ويجدر الإشارة إلى أن هذه الاعتراضات راجعة أساساً إلى الميول اللاهوائية نشأ عباس الثاني. برأي المير لוחي، وهو معاصرٌ للمجلسي وأعنف ناقديه إجمالاً، فإن المجلسي شعر بضرورة تفسير الحديث كما نشره من أجل المرز بالحظوة لدى الحاكم الجديد. ويبدو أن رسالة المجلسي قد أثارت زوبعة كبرى بين علماء عصره؟ وعزَمَ المير لוחي على وضع حدٍّ للجدلة التي أثارها وذلك عبر كتابة ردٍّ على رسالة المجلسي.

من المسلم به أن انتقادات المير لוחي لرسالة المجلسي لا تتناول مفهوم المهدوية أو الرجعة في ذاته، فهو إنما يعترض على لجوء

(١) دانش بزو، فهرست، ج ٣ ص ١٢١٢-١٢١٣.

المجلسي إلى تفسير اعتباطي لحديث مكذوب من أصله هادفاً إلى إثبات شرعية الدولة الصفوية. ولا يدل هذا أبداً على أن المير لוחي كان باقماً على الحكام الصفويين؛ فما أثار حفيظته - على ما يظهر - هو افتراض حاجة الحكام الصفويين إلى دعم لحكمهم قائم على الأحاديث. كان المير لוחي موقناً أن المجلسي إنما كتب رسالته في الرجعة لتعزيز مصالحه الخاصة ونشر اسمه بين الناس. في رسالته لجذلية كفاية المهدي في معرفة المهدي، المكتوبة للرد على رسالة المجلسي، يقول المير لוחي:

إن الكف عن إيراد الأحاديث المنضاربة هو واجب أولئك الذين يدعون العلم ويكتبون المؤلفات والرسائل من أجل الاشتهار في نظر الناس، أو على الأقل عليهم أن يعدلوا تلك التناقضات؛ كما عليهم التوقف عن إيراد أحاديث ضعيفة مبهمة، يستعملونها لمجرد تعزيز مصالحهم الخاصة<sup>(١)</sup>.

وينقل المير لוחي أن رسالة المجلسي قد أثارت ضجة شديدة بين علماء عصره، وأنه شعر بوجوب كتابة ردٍّ عليها من أجل إرد المجلسي إلى الجأزة<sup>(٢)</sup>. يكتب [المير لוחي] قائلاً:

سلاطيسا هم أبناء السادة (مخواجه زاده) والبلاء. ما من حاجة إلى أحد (كي يثبت هذا الأمر) عبر الاستعانة بأمثال هذه الأحاديث وتأويلها بهذا الأسلوب. إذا ما وقعت (هذه

(١) م. د. ج ٣ ص ١٢١١.

(٢) م. د. ج ٣ ص ١٤٩٨.

(الأحاديث) بأيدي أعدائنا، سيصبح علماء الشيعة مردولين في نظر العوام كمنافقين وأثمين<sup>(١)</sup>.

بحسب لوشي، فإن الأحاديث التي أوردها المجلسي في رسالته هي في الغالب ضعيفة ولا أصل لها<sup>(٢)</sup>. ويصيب المجلسي نقدً لاذعً بسبب عمله في نسبة الروايات إلى العلماء ورفع الأحاديث إلى مصدر لا تحتويها<sup>(٣)</sup>. كما إن لوشي يوثقه لعدم لحظه التناقضات الصارخة بين مضامين الأحاديث. فمثلاً، يمنع أحد الأحاديث المنسوبة إلى جعفر الصادق من توقيت ظهور الإمام أو أي قائد غائب، بينما يدجى المجلسي إلى حديث آخر ليجعل قيام العباسيين تمهيداً لظهور الإمام بناء على حساب أبجد [الجميل]<sup>(٤)</sup>. في رأي المير لوشي، يخطئ لمجلسي أيضاً في التاريخ والجغرافيا؛ إذ لم يكن قيام الصفويين من الشرق أو من جيلان، ولكن من الغرب، من تبريز وأذربيجان؛ كما إن جنكيز خان لم يعلب على المكان<sup>(٥)</sup>، وما إلى ذلك.

لم تكن اعتراضات المير لوشي العلمية على المجلسي إلا قبضاً من قبض العدد الشخصية لكلا المجلسيين محمد باقر ومحمد تقي. هذه الضفينة الشخصية تطعن نوعاً ما في الغضب الممهوم للمير لوشي على المجلسي بسبب تغاضيه عن واجبه العلمي في توثيق الحديث؛ وهو عين ما تبديه انتقادات القطيفي للكركي التي لم تكشف عن عالم

(١) م. ن. ج ٣ ص ١٢١٢

(٢) م. ن. ج ٣ ص ١٢١١.

(٣) م. ن. ج ٣ ص ١٥٠٢

(٤) م. ن. ج ٣ ص ١٥١١

(٥) م. ن. ج ٣ ص ١٥١١.

متحفظ بقدر ما دلت على خصم لدود. لذا يغدو محمد باقر المجلسي بالنسبة إلى المير لוחي «زنديقاً مشوش الفهن»، بينما يوصف محمد تقي بأنه «الشيخ الشيطاني»<sup>(١)</sup>.

غير أن وجود مُعارضٍ للمجلسي لا يدل ضرورةً على وجود مُعارضٍ للسرانية، أو بالأحرى للتأييد الخالص للدولة الصفوية التي تنشر كتب المجلسي. قد يختلف البرانيون دونما رحمة حول الأسلوب، ولكنهم في النهاية أصحاب عقلية واحدة؛ الفقهاء هم ممثلو الإمام الغائب ووظيفتهم هي حكم الحياة الدينية وليس الدنيوية للإنسان. في عصر تصنيف المجلسي كتاب البحار، كان موقع الفقيه نائباً للإمام قد تبلور بشكل كبير، مع أنه من الواضح أن بعض العلماء طرحوا نظريات أخرى وقاموا بتعديلات فكرية ضرورية طبقاً للظروف.

ومع أنه لم يكن لديها بالمعنى البحث للكلمة، فون المجلسي أضاف هاملاً جديداً إلى النقاش حول المنزلة والدور لـ العلماء الشيعة عامة - والفقهاء خاصة. في الباب السادس [بل الحادي] والثلاثين من المجلد الثالث عشر، يمرض [المجلسي] توفيقاً يزعم أنه خرج من جهة الإمام ابن الغيبة «الصخرى»:

وأب الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم<sup>(٢)(٣)</sup>.

(١) م. ذ. ١٠، ج ٣ ص ١٤٩٩.

(٢) بحار الأنوار، ج ٥٣ ص ١٨١.

(٣) رغم استخد في الطبعة العربية ذاتها كما المؤلف، فإني وجدت الحديث بعبارة «عليكم» وليس «عليهم» لكن روايته الشائعة، أو المشاعة، هي تلك التي ذكرها المؤلف وسبها إلى المجلسي. (الترجم).

وقد خرج توقيع الإمام الغائب إلى المدعو إسحاق بن يعقوب جواباً على سؤال في الفقه، وهو حول جواز شرب الفقع. في رواية الشيخ الطوسي له التوقيع والمثبتة في كتاب الغيبة، فإن العبارة الأخيرة هي «وأنا حجة الله عليكم»<sup>(١)</sup>، بينما يروونها المجلسي على النحو التالي «وأنا حجة الله عليهم (أي الرواة)». ويبقى مطروحاً السؤال عما إذا كان المجلسي قد عَبَثَ به التوقيع. النقطة المهمة هنا هي أنه بحسب روايته، فإن الرواة وحدهم مسؤولون أمام الإمام وليس جميع المؤمنين الإماميين بصفتهم الفردية؛ لذا تشكلت هرمية حيث يتبع العوام أحكام الرواة (أي الفقهاء البرانيين)، وهؤلاء بدورهم مسؤولون أمام الإمام الذي يقف بدوره بينهم وبين الله. ويشرح علي الدواني، مترجم المجلد الثالث عشر إلى الفارسية، أن التوقيع دال على أن المراد به الرواة في زمن لغيبة «الكبرى» هم الفقهاء والمجتهدون ومراجع التقليد عند الإمامية<sup>(٢)</sup>.

وعليه، نقدم الآن عرضاً موجزاً لمفهوم الانتظار ودلالاته الاجتماعية - السياسية والدينية وفقاً لأحاديث المجلد الثالث عشر ومصنفه محمد باقر المجلسي:

تسمى به الغيبة الكبرى الحقة الزمنية الممتدة من اختفاء المهدي عام ٣٢٩هـ / ٩٤١م حتى ظهوره في آخر الزمان، وهي حقبة حافلة بالمحن والابتلاءات للإماميين. سيكون الامتحان الذي سيقاسونه غرباً لفرز المؤمنين بوجود الإمام الغائب عن غيرهم. خلال هذه الحقبة هم

(١) الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن: كتاب الغيبة، مطبعة الحسائي، انجمن، الطبعة الثانية، ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م، ص ٢٣١ [١٧٧].

(٢) «الدواني» مهدي موهود، ص ١٢٥١.

مأمورون بالتشبهت بأصول الدين والمذهب ومحاولة معرفة الإمام. يفهم الفقهاء الإماميون مفهوم العلم المفروض في القرآن على أنه العلم بالأحكام الشرعية والوسائل التي تنقل هذه الأحكام عبرها، أي الأئمة من أهل البيت. أما الوسيلة الأرضية التي تنتقل عبرها هذه الأحكام فهي الفقيه أو المحدث أو المجتهد؛ إذ يؤمن أتباع المؤمن لهؤلاء الأشخاص سبيلاً له إلى الإمام، الذي بدوره يؤمن السبيل الذي يصل به الإنسان إلى الله. لا يتمثل الإيمان في معرفة النفس والله أو في جهاد النفس، ولكن في الاهتمام بدقائق فروع الدين وظواهره وفي الانتظار الساكن لظهور الإمام.

ويساعد مفهوم الانتظار في تخفيف نوازل الظلم والطغيان التي تنهال على رؤوس الإماميين من كل الحكام والحكومات حتى ظهور الإمام، لأن كل الحكومات في عصر الغيبة غير شرعية، ويعتبرها مردفة للشرك. أمّا يمكن الامتنان الذي يواجهه الإمامي بسبب جور الفاسقين، عليه أن يستكين ويعتبره جزءاً من الابتلاء. عليه أن يتعد قدر لإمكان من التفاعل السياسي والاجتماعي مع الآخرين؛ وأن لا يشور على الحاكم أو يقاومه مهما كانت الظروف. إن قدم السلاطين سرّاً إلهي، والله وحده دون الإنسان هو من يقرر متى يرفع الظلم عن رؤوس الشيعة. على الشيعة أن يلزموا بيوتهم ويحسبوا بشعائر دينهم ويدعوا الله لتعجيل الفرج.

### عودة الأئمة الإلهي عشر: عقيدة الرجعة

كما تمثل شهادة الحسين بن علي في كربلاء رمزاً للمظلومية التي قُدر على الشيعة أن يحيوا تحت وطأتها مثل أئمتهم، فإن عقيدتي

المهدوية والرجعة ترمزان إلى الانتصار الحاسم للعدل على لجاج جور وإلى الصرح بعد الشدة والبلاء. في أبسط تعبيراته، يشكّل ظهور الإمام مجرّد تبلور محدّد للاعتقاد السائد عند أتباع جميع الديانات الكبرى بهزيمة نشر أمام الخير المتمثل في شخصية أرضية مستعيد حكم الله في لأرض. لكن شخص المهدي في الأحاديث الإمامية نموذجي paradigmatic بمعنى مغاير؛ ذلك أن مصطلح المهدي ليس محصوراً في قائد فرد سيُجلب العدل للجميع، ولكنه [المصطلح] يشمل أيضاً سائر الأئمة الذين سيعود كلٌ منهم إلى الأرض في آخر الزمان.

ما يمكن استنتاجه من المجلد الثالث عشر من البحار هو أن رجعة الأئمة الأحد عشر تهدف ظاهراً إلى الهدف نفسه كما لإمام لثاني عشر، وهو إقامة العدل وإعادة تطبيق الشريعة بشكلها المتوخى أصلاً. غير أن هناك توضيحاً. فمن السهل أن نفهم من مبنى النص ومعناه أن التركيز الضمني في رجعة الأئمة الإثني عشر لا ينصب على مبدأ العدل الكوني بذاته، ولكن على المصائر الشخصية للأئمة الإثني عشر أنفسهم - وبالتالي مصائر مؤمني الإمامية - وأعدائهم. إذا كانت عقيدة المهدوية تساعد إجمالاً على تحوّل الانتباه عن فكرة العدل الإلهي والخلاص الفردي للدين سيحصلان عقب المعاد، فإن العقيدة الإمامية المفهومة في الرجعة تحوّل الانتباه أبعد عن فكرة السلام والعدل الكونيين المفترضين نشوءهما من تجديد الإسلام الأصيل، وتركز بدلاً منهما على شحوص الأئمة أنفسهم. بينما يُتصوّر الفرج الذي سيعمّ جميع المؤمنين على أنه أهم نتائج الرجعة، فإن ما يعمق كلّ لاعتبارات الأخرى أهمية هو طلبهم [الأئمة] بالنار من أعدائهم الذين سيكونون أمواتاً منذ زمن بعيد ولكن يبدو أنهم سيُبعثون؛ ويظهر أن

هذا الانتقام هو في نهاية الأمر مبررٌ خروج الأئمة من القبر. في مفهوم الرجعة، تكتمل تراجيديا الأئمة وتصل الجوانية الإثنا عشرية إمامية - المركز إلى برج سعداء.

### التطور التاريخي لعقيدة الرجعة

من لمعتقد أن فكرة عودة بعض المؤمنين إلى الأرض قبل الشور ترتبط بمحمد نفسه، خاصة في الحادثة التي يروى فيها أن عُمرَ هَبَر عن إيمانه بعودة الرسول من القبر بعد أربعين يوماً<sup>(١)</sup>.

يبدو أن الاعتقاد بـ الرجعة كان سائداً بين الشيعة في وقت مبكر جداً، وكانت أبرز معالم الإيمان بعودة الأئمة وذريتهم، لهم لم يموتوا بل سيجعون إلى الدنيا لإقامة القسط والعدل. فمثلاً، كان يُعتقد أن محمد بن الحنفية لم يموت، وأنه سيعود بعد غيبة طويلة؛ وعن هذا الاعتقاد نشأت فرقة الكيسانية<sup>(٢)</sup>. وفي جميع فرق الشيعة اللاحقة، صار مفهوم الرجعة يرتبط تقريباً بكل إمام من الأئمة. وكان الاعتقاد يحدث بغيبة الأئمة لا بموتهم؛ كما في حالة الواقفية الذين آمنوا أن الإمام السابع موسى الكاظم سيخرج يوماً من الغيبة ويُتقد منصب الإمامة؛ وفي حالة فرقة أخرى آمنت بالشيء نفسه حول الإمام الحادي عشر الحسن العسكري<sup>(٣)</sup>.

تُظهر أحاديث الرجعة في أقدم المجاميع، ومن الممكن اعتبارها

---

(١) Jassim M. Hussein, *The Occultation of the Twelfth Imam* (London: The Muhammadi Trust, 1982), p. 13

(٢) حول الكيسانية، انظر

Sachedina, *Islamic Messianism*, pp. 10-11.

(٣) Ibid., pp. 39-54



تطوّرت بموازاة عقيدة ظهور المهدي. بهذا المعنى، فإن مفهوم الرجعة - والذي يجب أن نجتد التذكير بأن لا أساس قرآنياً له - بمعنى عودة عدد من المؤمنين يُقدّمهم الأئمة إلى الدنيا، قد نشأ عن الدعوة المبررة عند أتباع الأئمة بعدما أدركوا أن أئمتهم يرحلون واحداً إثر آخر دون أن يتمكنوا من القيام بأدوارهم الحقيقية كقادة لـ الأمة الإسلامية.

كما هو حال المهدوية، فإن رجعة الأئمة قد تكون نتيجة حتمية للباس الذي أحسنت به الأقليات الشيعية في حياة الأئمة نتيجة للمصائب، مثل «اغتنصاب» حق علي في الخلافة، وشهادة الحسين في كربلاء، وعذابات الأئمة الآخرين الذين سُجن بعضهم، ويقال إنهم جميعاً قُتلوا. آمن الشيعة أن حق الأئمة في قيادة الأمة هبة إلهية، وكانت كاريزماتهم الشخصية قوية إلى درجة أن المؤمن الشيعي العمي ما كان قادراً على تصور أن الله سيسمح للظلم - خاصة في حق الأئمة - بالاستمرار إلى ما لا نهاية وأن ينتهي العالم دون أن يتمكن الأئمة من تولي مناصبهم الحقيقية. وقد سبق أن ألمعنا إلى عدم رغبة عمر في تصديق وفاة محمد، وبناء على الولاء الممبق للأئمة عند الشيعة الأوائل - وهو ولّاء قازب ضد الهرطقة وما تزال آثاره ماثلة في البحار - فليس صعباً رؤية السبب الذي من أجله راجت فكرة الرجعة. إن أفكاراً مثل ظهور المهدي ورجعة الأئمة ساعدت يقيناً في تحصيل الشيعة لظروف قاسية، وفي التطلمع إلى مستقل أفضل ودنيا عادلة حيث يتم أخيراً إحقاق حقوق علي.

ومع أنهم يختلفون على تفاصيل الرجعة، فإن رؤوس المتقدمين من المحدثين والمتكلمين الإماميين متفقون أجمعين على الفكرة العامة في عودة الأئمة. ويورد الشيخ الصدوق في الاعتقادات آيات قرآنية عدة لدعم فكرته، منها قدرة عيسى على إحياء الموتى الذين

يفترض أنهم عاشوا على الأرض من جديد كما سيفعل الأئمة وأتباعهم وأعدائهم في آخر الزمان<sup>(١)</sup>. كذلك يُذكر «أصحاب الكهف» الذين لبثوا في كهفهم ثلاث مئة سنين وازدادوا تسعاً، وينقل الصدوق عن النبي أنه سيكون في هذه الأمة كل ما كان في الأمم السالفة حذر العمل بالنصر والقفزة بالقذة. وإذا ما كان ذلك كما قال الرسول، فإن الرجعة لني كنت في الأمم السالفة سوف تكون في هذه الأمة<sup>(٢)(٣)</sup>.

في سيرة الأئمة للشيخ المفيد، [أي كتاب] الإرشاد، يذكر أنه من علامات آخر الزمان أموات ينشرون من القبور حتى يرجعوا إلى الدنيا فيتعارفون فيها ويتزاورون. في تعليقه على حديث جعفر الصادق «من لم يؤمن يرجعنا ولم يقر به متعتنا فليس منا»، يؤكد المفيد على أن الإيمان بهاتين هو من مختصات الشيعة وأتباع أهل البيت. ويقتبس المفيد كلام السيد المرتضى، حيث يقول بأن الله بعيد عند ظهور المهدي [قوماً من أعدائه و] قوماً ممن كان تقدم موته من شيعته كي ينصروه<sup>(٤)(٥)</sup>.

(١) الدراني، مهدي موعود، ص ١٢٢٨-١٢٢٩.

(٢) م، ن، ص ١٢٢٩.

(٣) يمكن العثور على النص الأصلي لكلام الصدوق مروياً عن الإمام الرضا في كتابه عيون أخبار الرضا، تحقيق الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٨٤، ص ٢١٨، [المترجم].

(٤) م، ن، ص ١٢٣٠-١٢٣١.

(٥) يمكن العثور على النص الأصلي لحديث الإمام الصادق في عدة كتب منها ابن شاذان، المعتمد؛ الإيضاح، تحقيق جلال الدين الحسيني، د. ت. د. ن، عام ١ ص ٣٨١، أما كلام الشريف المرتضى فمقتبس في: الشيخ المفيد، أوائل المقالات، تحقيق إبراهيم الأنصاري، بيروت، دار المفيد، ١٩٩٣، ص ٢٩٣ والمقتبس لس الشيخ المفيد بل المعنى الشيخ الأنصاري، [المترجم].

## عقيدة الرجعة في بحار الأنوار

تنقسم مجموعة المجلسي من أحاديث الرجعة إلى نايس : باب في الرجعة ويضم ١٢٦ [بل ١٦٢] حديثاً في الأبعاد العامة لعقيدة الرجعة؛ ويا ب يتألف من حديث وحيد منسوب إلى جعفر الصادق برويه صاحبه المعضل بن عمر. هذا الحديث الأخير يقارب أربعين صفحة، وهو يقيناً أطول أحاديث المجموعة.

### الأحاديث العامة في الرجعة

تتألف الأحاديث العامة في الرجعة من آيات قرآنية أولت بطريقة معينة لتدل على رجعة الإمام الغائب وسائر الأئمة، ومن أدعية يقرأها الإمامي المؤمن من أجل أن يعود في الرجعة نصيراً للإمام، ومن أحاديث مباشرة تؤكد ببساطة على ضرورة الرجعة وقيمتها من الناحية السمبذنية. ويخرج المرء بصورة مُتَلَبِّلة بعض الشيء من هذه الأحاديث المستندة من مصادر متنوعة؛ وكما هي العادة، لا يجد المجلسي ضرورياً شرح التناقضات في متون الروايات. في أحد الأحاديث المنسوبة إلى الإمام الخامس محمد الباقر، يأمر الإمام أصحابه بممارسة التوبة ونكار الإيمان بـ الرجعة متى سنلوا. ومن لواضح أن هذا راجع إلى عصر الأئمة عندما كان الاعتقاد سائداً بأن عودة المهدي وسائر لأئمة صارت قاب قوسين أو أدنى<sup>(١)</sup>.

وتؤكد عدة أحاديث أن أول من تنشق الأرض عنه ويرجع إلى ائندب هو الحسين بن علي<sup>(٢)</sup>. وفقاً لأحد الأحاديث، فإن الحسين

(١) بحار الأنوار، ج ٥٣ ص ٤١-٣٩

(٢) م. د. ج ٥٣ ص ٣٩.

يخرج على أثر القائم ومعه أصحابه الذين قتلوا معه بكرلاء، أي  
 الاثنان وسبعون شخصاً. فيدفع إليه القائم الخاتم - المفترض أنه حاتم  
 الإمارة، فيكون الحسين هو الذي يلبى غسله وكفنه وحوطه ويؤديه في  
 حمرة<sup>(١)</sup>. ويكون النصر يومها للحسين وذريته ويشارون من قاتليهم  
 وظالمهم<sup>(٢)(٣)</sup>. وأما أنصار الحسين حينها فهم في الغالب من الملائكة  
 الذين تأخروا في نصرته بكرلاء ومكثوا بكونه مذاك<sup>(٤)</sup>. وفي حديث  
 آخر، لا يُذكر رقم الـ ٧٢ المعتمد على أنه عدد أنصار لحسين، بل  
 يقال إن أنصاره في الرجعة حمسة وسبعون ألفاً بأسلحتهم<sup>(٥)</sup>.

وسوف تكون لعلي في الأرض كُرَّةٌ مع الحسين ابنه، في الآن ذاته  
 أو بُعَيْدُهُ، يُقبل برايته من الكوفة في ثلاثين ألفاً حتى ينتقم له من  
 معاوية وسائر أعدائه، وينصره سبعون ألفاً من الشيعة الآخرين فينقاهم  
 [أعداءه] بصفين مثل المرة الأولى حتى يقتلهم، ولا يبقى منهم  
 مخبراً، ثم في يوم القيامة يدخلهم الله أشد حذابه مع فرعون وآل  
 فرعون. ثم يكون لعلي كُرَّةٌ أخرى مع الرسول حتى يكون الرسول  
 خليفة في الأرض وتكون الأئمة هماله وحتى يبعث الله علانية، فتكون  
 عبادته علانية في الأرض كما عبد الله سرّاً في مكة ويعطيه الله ملك  
 جميع أهل الدنيا منذ يوم خلق الله الدنيا إلى يوم ينفيه<sup>(٦)</sup>.

(١) م. ن. ج ٥٣ ص ١٠٢-١٠٤.

(٢) م. ن.

(٣) لم أجد ذكراً بديته في الحديث. [المرجع].

(٤) م. ن. ص ١٠٦.

(٥) م. ن. ج ٥٣ ص ١٠٦-١٠٧.

(٦) م. ن. ص ٧٤-٧٥.

يُظهر التركيز على النار، كما في الرواية أعلاه، في معظم أحاديث المجلسي حول الرجعة. أحد هذه الأحاديث منسوب إلى الإمام الرضا، وفيه يدعو الناس إلى الصبر في دولة الباطل وتحمل العظمة وانتظار يوم يقوم المهدي ليخرج أهل الباطل من قبورهم طلباً للنار<sup>(١)(٢)</sup>. ريادة على ذلك، فإن الله وعد علياً في القرآن أن ينتقم له في الدنيا من أعدائه - يُفترض حدوث ذلك في الرجعة - وأن يعطيه الجنة له ولأوليائه في الآخرة<sup>(٣)</sup>. خلال الرجعة، لو أن لكل نفس «صلمت آل محمد حفهم» ما في الأرض جميعاً لاقتدت به للخلاص من العقاب المرهب الذي ينتظرها<sup>(٤)</sup>. أما النواصب - أو المنطرفون الستة - فسيفنون حزني العذاب: ففي الرجعة سوف يأكلون النجاسة<sup>(٥)(٦)</sup>.

وفقاً لحديث آخر، فإن الأئمة سيجرمون إلى الحياة لأخذ الفصاحي، ومن الطبيعي أن يعني هذا عودة أعدائهم أيضاً إلى الحياة. وبعد أخذهم بثأرهم، يُعثر الأئمة ثلاثين شهراً ثم يموتون في ليلة واحدة وقد أدركوا ثأرهم وشفوا أنفسهم ويصير عدوهم إلى أشد النار عذاباً<sup>(٧)</sup>.

من غير الواضح ما إذا كان الحديث الآنف الذكر متعلقاً بالأئمة أم بشيعة آخرين، ذلك أن مدة الشهور الثلاثين متناقضة تماماً مع الروايات

(١) م. ن. ج ٥٣ ص ٨٩.

(٢) لا ذكر للمهدي في التعبير هو «سيد الخلق». (المترجم).

(٣) م. ن. ج ٥٣ ص ٧٦.

(٤) م. ن. ج ٥٣ ص ٥١.

(٥) م. ن.

(٦) في النص العربي: «العدرة» بدل «النجاسة». (المترجم).

(٧) م. ن. ج ٥٣ ص ٤٤.

الأخرى. إضافة إلى الرواية أعلاه، والتي تذكر مُلكاً طويلاً للحسين خلال الرجعة، فإن حديثاً آخر يذكر أن المهدي سيملك تسعة عشر عاماً فقط، بينما يملك أحدُ أهل البيت ثلاثمئة سنة وتسعاً فتره لئلا أهل الكهف في كهفهم<sup>(١)</sup>. ويذهب حديث آخر أن الرسول سيرجع إلى الدنيا ويمتد خمسين ألف سنة، فيما سيملك عليّ أربعاً وأربعين ألف سنة<sup>(٢)</sup>.

وتختلف أحاديث الرجعة في أشخاص الراجعين. ففي أحد الأحاديث أنه عند قيام القائم سوف ينصره قوم من الشيعة سيوفهم على عواتقهم<sup>(٣)</sup>. وفي حديث آخر أن ما من مؤمن (بأهل البيت) إلا يزور آل محمد في الجنة، فإذا قام القائم يكون ممن ينصره<sup>(٤)</sup>. وتدل رواية أخرى على رجعة جميع الأنبياء والأئمة من قبورهم لمساعدة عليّ؛ وهو سوف يحكم العالم حينها بتحقيق المعنى الحقيقي للقب أمير المؤمنين.

وفي حديث آخر، ما من مؤمن إلا وله مئة وقشة: من مات بعث حتى يقتل، ومن قتل بعث حتى يموت، وهكذا ينال شرف الشهادة<sup>(٥)</sup>. وفي مكان آخر، يقال إن الرجعة ليست بعامة، وهي خاصة فلا يرجع إلا المؤمن الخالص [من محض الإيمان محضاً] أو المشرق المحض [من محض الشك محضاً]<sup>(٦)</sup>. ويُفسر حديث منسوب إلى جعفر

(١) م. ١٠٥ ج ٥٣ ص ١٠٣.

(٢) م. ١٠٥ ج ٥٣ ص ١٠٤.

(٣) م. ١٠٥ ج ٥٣ ص ٩٣.

(٤) م. ١٠٥ ج ٥٣ ص ٩٧.

(٥) م. ١٠٥ ج ٥٣ ص ٧١.

(٦) م. ١٠٥ ج ٥٣ ص ٣٩.

الصادق «سبيل الله» المذكور في القرآن بأنه سبيل عليّ ودريته. فمن قتل في ولايته قتل في سبيل الله؛ وليس أحد يؤمن بهذه الآية إلا وله شهادة ومبته، به من استشهد ينشر حتى يموت، ومن مات يشتر حتى يستشهد<sup>(١)(٢)</sup>.

يجري الاستشهاد بعدة آيات من القرآن لإثبات عقيدة الرجعة، كما إن قدرة الأئمة أو مفسري الحديث على التقاط إشارات دالة مباشرة على الأئمة في كل آيات القرآن تقريباً، هذه القدرة رشحت مبل الفقهاء الإماميين لجعل أصول الدين برانية externalize، واحتزالها عبر صبغها بصبغة إمامية - المركز بشدة. أما مفهوم الرجعة فليس استثناء، ولهذا نجد آيات كثيرة تدل على بعث الإنسان يوم القيامة وكذا يفسرها الأرثوذكسيون، يُصار إلى تأويلها كشأن مرجعة الأئمة:

• الآية (ق ٤١ - ٤٢) ﴿وَأَسْتَبِغْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادُ مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ﴾. يرى المجدسي أن هذه الآيات أدل على الرجعة منها على القيامة، لأن انتقام لأبياء ولأئمة ينبغي أن يحدث في الدنيا<sup>(٣)(٤)</sup>.

• الآية (الضحى ٤) ﴿وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَى﴾. تفسر الآخرة في الآية ها بالرجعة لأن الرجعة ستكون خيراً للنبي من حياته الدنيوية الأولى<sup>(٥)(٦)</sup>.

(١) م. ن. ج ٥٣ ص ٤١-٤١

(٢) النص العربي يتكلم على «القتل» لا على «الشهادة» [المترجم].

(٣) م. ن. ج ٥٣ ص ٦٥.

(٤) في النص العربي «عائلاً» بدل «يحيي»، [المترجم]

(٥) م. ن. ج ٥٣ ص ٥٩.

(٦) في النص العربي لا وجود للتعليل بل يقتصر على تفسير الآخرة بالرجعة. [المترجم]

• الآية (يونس ٤٥) [بل الكهف ٤٨] ﴿وَعَرَّضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا﴾. يروى أن جعفر الصادق فسر هذه الآية بـ الرجعة وليس القيامة كما يزعم الستة<sup>(١)(٢)</sup>.

• الآية (انزاعات ٦ - ٧) ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ﴾. يروى أن الراجفة هي علي الذي سيقوم من القبر، وهو أول من ينقص عن رأسه التراب ويسرع لنصرة الحسين الذي سيكون قد جمع خمسة وسبعين ألفاً من الرجال<sup>(٣)</sup>.

• الآيات (هبي ١٧ - ٢٣) ﴿قُبِّلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ مِنْ لَطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ ثُمَّ السَّيْلَ يَسْرُهُ ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ﴾. يفهم المفسرون الأرثوذكسيون هذه الآيات على أنها تتناول خلق الإنسان وحياته وموته وبعثه. غير أنها تُفسَّر في البحار بأنها تتناول علياً، الذي لما يقضى ما قد أمره الله، وسيُرجع حتى يقضى ما قد أمره<sup>(٤)</sup>.

• الآية (يس ٥٢) ﴿قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ﴾. ترد هذه الآية في البحار كدليل أيضاً على الرجعة، عندما يقوم انقائم فيخرج أهل الباطل من أجدادهم ليتقم منهم<sup>(٥)(٦)</sup>.

(١) م. ن. ج ٥٣ ص ٥١

(٢) جاء المؤلف بالآية يونس ٤٥ لكن تفسير الإمام الصادق المأثور هو للآية ٤٨ الكهف. [المترجم].

(٣) م. ن. ج ٥٣ ص ١٠٦-١٠٧.

(٤) م. ن. ج ٥٣ ص ٩٩.

(٥) م. ن. ج ٥٣ ص ٨٩.

(٦) في نص عربي مفيدة قليلة للنص الفارسي لا نصير المعنى الإجمالي. [المترجم]



وتُقتبس آيات أخرى، ليست مختصة بالقيامة أو بالآخرة، وتُفسر على أنها إشارات إلى رجعة الأئمة إلى الحياة. شائع هو لإيمان بأن آيات الله تدل على آيات القرآن وعلى الكون، غير أنها تؤول بالأئمة الذين سوف يرجعون في آخر الزمان<sup>(١)</sup> كما إن «العلماء يرجعون» الواردة في سورة الزخرف (الآية ٢٨) في سياق الكلام على ذرية إبراهيم وأتباعه، تُفسر بأنها تعود إلى الأئمة الذين سوف يرجعون إلى الدنيا<sup>(٢)</sup> ويروى أن يوماً من أيام الآخرة - أي خمسين ألفاً من سنوات لدنيا - هو مدة حكم الرسول في الرجعة؛ كذلك يروى أن «علم اليقين» الذي تمنى المؤمنون حيازته في الحياة الدنيا يشير إلى العداوة بين الأئمة وأعدائهم، إلى ما سوى ذلك.

في البحار، يجري تقديم عدد كبير من الآيات المتعلفة بالآخرة على أنها أدلة على الرجعة. إن الأصل الثالث من أصول الدين، أي المعاد، يخدم مهمتها بسبب عقيدة الرجعة بحيث يخرج الفارئ بانطباع مفاده أن اللب الآخرى للقرآن ليس هو المصير الفردي للإنسان، وإنما عودة الأئمة وانتصارهم.

هذا الميل إلى رؤية القرآن أداة للجوانبة إمامية - المركز مختزل في نص الحديث المنسوب إلى جعفر الصادق، والذي ينقله المحدثي دونما تعميق:

لقرآن أربعة أرباع : ربع في الأئمة، وربع في أعدائهم، وربع فرائض وأحكام، وربع حلال وحرام<sup>(٣)(٤)</sup>.

(١) م ١٠٠ ج ٥٣ ص ٥٢-٥٤.

(٢) م ١٠٠ ج ٥٣ ص ٥٦.

(٣) م ١٠٠ ج ٢٤ ص ٣٠٥.

(٤) وجدته في مخطته من النص العربي منسوبة إلى الإمام علي. [المترجم]

يتضمن هذا الحديث الروح الدينية لمذهب الإمامية كما صوره الفقهاء الصفويون: الإسلام الذي يستبطن لبه البرائية إمامية - المركز (أي نصف القرآن المختص به الأحكام كما بينها الأئمة) والجوئية إمامية - المركز (أي نصف القرآن الآخر الذي يتمركز حول شخص الأئمة أنفسهم).

تتألف سائر الأحاديث العامة في الترجمة من أدعية للمؤمنين به الترجمة، مستحبة في مناسبات مخصوصة لمن يرغبون به الترجمة مع المهدي وسائر الأئمة. يُختتم أشهرها، وهو دهاء العهد، بالشماس تعجيل فرج الإمام. فمن دعا الله أربعين صباحاً متتابعاً بهذا الدهاء كان ممن يقوم في الترجمة مع المهدي ويكون من أنصاره<sup>(١)</sup>.

### الرواية النادرة للمفضل بن عمر

إن الرواية المعروفة بهديث المفضل هي الأطول في البحار وربما الأكثر إثارة للجدل. كونها تتناول ظهور المهدي وما يتلوها من ترجمة الأئمة، فإنها تتميز بجو شديد العداء للسنة، وتشكل رمزاً صارخاً لحس المظلومية وعطش الانتقام الذي ميز الإمامية الأوائل وغالبية الفقهاء الإماميين في العصر الصفوي. وقد صُرف المفضل بقلوه في الاعتقاد قبل أن يصحب جعفر الصادق وموسى الكاظم<sup>(٢)</sup>. من المشكوك فيه جداً أن يكون جعفر الصادق يحتزن هذا العداء الضاري

(١) دأش يزوه، فهرسته، ج ٣ ص ١٢١٣.

(٢) كان لمفضل تابعاً سابقاً لأبي الخطاب، مؤسس فرقة الحطاية العالية وتُدرس آراؤه لأولى في الكشي، محمد بن عمر بن حيد المزيه: كتاب الرجال، مشهد، ١٩٦٩/ ١٩٧٠، ص ٣٢١-٣٢٩.

للسنة كما يبدو في الرواية؛ خاصة إذا ما نظرنا إلى أنه سقى اثنين من أولاده أن بكر وعمر على اسم الشخصيتين اللتين تثلبيهما الرواية. بالإضافة إلى ذلك، فمن المستبعد أن يكون الصادق قد نطق بجواب في الرواية تُناقض أبسط المبادئ القرآنية، لا سيما وأن الشيعة ولستة مجمعون على مرجعيته في تفسير القرآن وعلم التوحيد. وهنا مختصر وافي للحديث:

سأنا لمفضل جعفر الصادق: هل للمأمور المنتظر المهدي من وقت موقت يعلمه الناس؟ فقال: لا، لأنه هو الساعة التي علمه عند الله وحده<sup>(١)</sup>. وإن من وقت للمهدي وقتاً فقد شارك الله تعالى في علمه، ودعى أنه ظهر على سره<sup>(٢)</sup>.

وإن المهدي سيرفع عن الملل والأديان الاختلاف ويكون الدين كله واحداً كما في القرآن: «إن الدين عند الله الإسلام» وهو دين إبراهيم وسائر الأنبياء<sup>(٣)</sup>.

عندما يظهر المهدي، لن يكون ثم أحد يعرفه. أما في غيبته، فتخاطبه الملائكة والمؤمنون من الجن، لكنه يظهر وحده وعليه بردة رسول الله، وعلى رأسه عمامة صفراء، وفي رجله نعل رسول الله المخصوصة وفي يده هراوته يسوق بين يديه عناراً عجافاً. ثم يأتي البيت

(١) يُعرض عدم اسماحة في القرآن على أنه معرفة يوم القيامة لا وقت ظهور المهدي كما يُفترض في الأحاديث. على سبيل المثال، انظر سورة لقمان، الآية ٣٤ وسورة ساء، الآية ٣.

(٢) من المدهش أن المجلسي نفسه يبدو خافلاً من كونه معرضاً لتهمة الشرك بسبب توقعاته لوقت قيام المهدي وظهوره المبينة على حساب أبيجد.

(٣) انظر سورة الحج، الآية ٧٨.

وحدده، ويلج الكعبة وحده، ويجن عليه الليل وحده. فإذا نامت لعيون وغسق الليل نزل إليه جبرئيل وميكائيل فيضع جبريل نفسه تحت تصرفه، فيمسح المهدي يده على وجه جبريل ويحمد الله على تحقق الوعد الإلهي بظهوره. ثم يقف بين الركن والمقام، فيصرخ صرخة فيقول: يا معاشر نقبائي وأهل خاصتي ومن ذخرهم الله لنصرتي قبل ظهوري على وجه الأرض! اثثوني طائعين! هأتونه تاركين محاربيهم وفرشهم في شرق الأرض وغربها بعد أن سمعوا صيحته. بعدها يصير النور عموداً من الأرض إلى السماء فيستضيء به كل مؤمن على وجه الأرض، ويدخل عليه نور من جوف بيته، لتفرح نفوس المؤمنين بذلك النور، وهم لا يعلمون بظهور قائم، ثم يصبحون وقولاً بين يديه، وهم ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلاً بعدة أصحاب رسول الله يوم بدر. إذاك يظهر الحسين بن علي في اثني عشر ألفاً من الشيعة.

إن كل بيعة قبل ظهور القائم هي كفر ونفاق وخديعة يلعن الله المباع لها. ولأسوف بسد القائم ظهره إلى الكعبة، ويحد يده لثرى بيضاء من غير سوء فيبايعه جبرئيل وتبايعه الملائكة ونجباء الجن. ويصبح الناس بمكة حيارى لا يعرفون المهدي وأصحابه.

ويكون هذا أول طلوع الشمس في ذلك اليوم، فإذا طلعت الشمس وأضاءت صاح صائح بالخلافتك من الشرق بلسان عربي مبين، يسمع من في السموات والأرضين: يا معشر الخلائق! هذا مهدي آل محمد - ويسميه باسم جده رسول الله ويكنيه، وينسبه إلى أبيه الحسن الحادي عشر إلى الحسين بن علي صلوات الله عليهم أجمعين - بايعوه تهتدوا، ولا تخالفوا أمره فتضلوا. فأول من يقبل يده الملائكة، ثم

البحر، ويقولون : سمعنا وأطعنا. ويتسامع جميع الناس بذلك فيهرعون لتدارس الأمر.

فإذا دنت الشمس للغروب، صرخ صارخ من مغربها . يا معشر الخلائق قد ظهر ربكم بفلسطين، وهو عثمان بن عتبة الأموي فبايعوه تهتدوا. فيرد عليه مبايعو المهدي ويقولون له : سمعنا وعصينا، ويضل بالنساء الأخير أصحاب الشكوك في المهدي. والقائم مسند ظهره إلى الكعبة، ويقول : من أراد أن ينظر إلى آدم وشيث، فها أنا ذا آدم وشيث، ألا ومن أراد أن ينظر إلى نوح وولده سام فها أنا ذا نوح وسام، ألا ومن أراد أن ينظر إلى إبراهيم وإسماعيل فها أنا ذا إبراهيم وإسماعيل، ألا ومن أراد أن ينظر إلى محمد وعلي فها أنا ذا محمد وعلي، ألا ومن أراد أن ينظر إلى الحسن والحسين فها أنا ذا الحسن والحسين؛ أنا ذا الأئمة جميعهم أجيروا إلى مسألتي، فإني أنبئكم بما أردتم. ومن كان يقرأ الكتب والصحف فليسمع مني، ثم يثلو الكتب المقدسة كما نزلت دون تشويه ولا تحريف.

ويعين المهدي حاكماً على مكة، ويخرج يريد المدينة. وقبل خروجه ينقض الكعبة فلا يدع منها إلا ما كان في عهد آدم وبعددها يمحو آثار الظالمين من قصور ومساجد.

فإذا سار من مكة، وثب أهلها على الحاكم فقتلوه، فيرسل إليهم أنصاره من البحر والنساء ويأمرهم بقتل الجميع إلا المؤمنين، فلا يسلم من الألف إلا واحد.

وسوف تكون الكوفة دار إقامته ومحل كل المؤمنين، ويؤذ أكثر الناس لو أنه أقام بها وليكون فيها كل خير وبركة، وسوف تنسع لتجار كربلاء. وليصيرن الله كربلاء معقلاً ومقاماً تختلف فيه لملائكة

والمؤمنون وليكونن لها من الشأن ما لو وقف مؤمن ودها ربه بدعوة لأعطاه الله بدعوته الواحدة مثل ملك الدنيا ألف مرة. فقد حدث أن بقاع الأرض تدخرت : ففخرت الكعبة على بقعة كربلاء، فأوحى الله إليها أن «سكتي ولا تفتخري على كربلاء، ففيها قبر الحسين ولذا فهي أفضل البقاع. ومنها معراج الرسول وهي محل خير وبركة حتى ظهور القائم، ظهور قائمنا.

وفي المدينة سيكون للمهدي مقام عجيب يظهر فيه سرور المؤمنين وخزي الكافرين. فهو سيرد إلى قبر جده فيقول : أهذا قبر جدي؟ فيقول الناس : نعم. فيقول : ومن معه في القبر؟ فيقولون : أصحابه وضجيعه أبو بكر وعمر، فيسأل : من أبو بكر وعمر؟ وكيف ذلك من بين الخلق هنا. فيقول الناس : يا مهدي إنهما دفنا معه لأنهما خيفتا رسول الله وأبوا زوجته.

فيأمر بإخراجهما من قبريهما، فيخرجان غضبين طريين لم يتغير خلقهما، ولم يشعب لونهما فيقول : هل فيكم من يعرفهما؟ فيقولون : نعرفهما بالصفة وليس ضجيعاً جدك غيرهما، فيقول : هل فيكم أحد يقول غير هذا أو يشك فيهما؟ فيقولون : لا، فيأمر بإعادة دفنهما.

فيؤخر إخراجهما ثلاثة أيام ثم يخرجان غضبين طريين فيقول محبوبهما : هذا والله الشرف حقاً، ولقد فزنا بمحبتهم وولائهم، وينادي مادي المهدي : كل من أحب صاحبي رسول الله وضجيعه، فلينفرد جانباً، فتتجزأ الخلق جزئين. فيعرض المهدي على أوليائهما لبراءة مهما فيقولون : يا مهدي آل رسول الله نحن لم نشرأ مهما قبل علمنا بكرهك لهما. أما وقد بدا لنا من فضلهم ببقاء جسدیهما غضبين، أنشراً الساعة منهما بعد ذلك؟

فيأمر المهدي ريحاً سوداء فتهب بمشيئة الله على أوليئهما  
فتدمرهم. ثم يأمر بانزالهما فيتزلان إليه فيحييهما باذن الله تعالى ويأمر  
الناس بالاجتماع.

ثم يقص على الناس قصص فعالهما في كل كور ودور. فيقص  
عليهم قتل قابيل أخاء هابيل، وابتلاء النار لإبراهيم، وطرح يوسف في  
الجب، وحبس يونس في الحوت، وقتل يحيى، وصلب عيسى  
وعذب جرجيس ودايال، وضرب سلمان الفارسي، وأشعل النار على  
باب أمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين لاحتراقهم بها، وضرب  
يد الصديقة الكبرى فاطمة بالسوط، ورفس بطنها واسقاطها محسناً،  
وسم الحسن وقتل الحسين، وذبح أطفاله وبني عمه وأنصاره، وسبي  
ذراري رسول الله وإراقة دماء آل محمد صلى الله عليه وآله كل ذلك  
وذرؤه على أبي بكر وصهر. فكل دم سفك، وكل فرج نكح حراماً،  
وكل زين وخبث وفاحشة واثم وظلم وجور وغشم منذ عهد آدم إلى  
وقت قيام القائم كل ذلك يسرده عليهما، ويلزمهما إياه فيعترفان به.

ثم يأمر بهما فيقتص الحاضرون الذين ظلموهما، بمظالم من  
حضر، ثم يصلبهما على الشجرة ويأمر ناراً تخرج من الأرض  
فتحرقهما والشجرة ثم يأمر ريحاً فتسفهما في اليم نسفاً. لكن ذلك  
ليس آخر عذابهما. ففي يوم البعث سوف يجتمع المؤمنون  
والمعصومون لأربعة عشر كي يثأروا من هذين الصالحين. وسوف  
يقتلان ويُعشان ألف مرة في كل يوم وليلة كي لا يقطع عنهم العذب.

ثم يسير المهدي إلى بغداد التي تكون أبعض المدن إلى الله، إذ  
تخربها لفتن وتتركها مهجورة بلقاعاً. فالويل لها ولمن بها، فيصيبها  
من صنوف العذاب ما أصاب سائر الأمم. فالويل لمن اتخذ بها

مكناً، فإن أهلها يقولون إنها هي جنة الله في الأرض، وسوف تنشأ فيها شهادات الزور وشرب الخمر وإتيان الفجور وسفك الدماء ثم ليخربها الله بتلك الفتن حتى تغدو أثراً بعد عين.

ثم يخرج في الديلم سيد حسني داعياً إلى المهدي، يجيبه رجال مؤمنون من الطالقات راكبين جيادهم السريعة وبأيديهم الحارب فيقتلون الظلمة حتى يصلوا إلى الكوفة فيستوطنوها. فيلتقي وأصحابه بالمهدي ويباعرنه. فلا يبقى إلا الزيدية رافضين تقبيل يده، ويصفون ظهوره بأنه سحر عظيم. فيمظهم المهدي ويدعوهم، فيرفضون، فيأمر بقتلهم فيقتلون جميعاً.

ثم يزحف المهدي بمسكره على السفيناني في دمشق، فيأخذونه ويذهبونه على الصخرة. بعدها يظهر الحسين في اثني عشر ألف من خلص أصحابه واثنين وسبعين رجلاً هم أصحابه يوم كربلاء، وتلك ثروة زهراء بيضاء. ثم يخرج وينصب له القبة بالنجف، ويقام أركانها: ركن بالسجف، وركن بالمدينة، وركن بمكة، وركن بالصفاء قرب مكة. إذك تشرق السماء والأرض وتتكشف سرائر البشر وتذهب كل مرضعة عما أرضعت. ثم يعود النبي محمد مع المؤمنين به. ويحضر مكذبه ومعاربه ومدنوه حتى يقتل منهم بالعق.

ثم يظهر الأئمة فيقفون بين يدي الرسول ويشكون إليه ما نزل بهم في حياتهم: «إننا من التكذيب والرد علينا وسبينا ولعننا وتحويفنا بالقتل، وقتلهم إيانا بالسم والحبس». فيبكي الرسول الله ويقول: «يا بني قد قاسيت قبلكم أكثر مما قاسيتكم».

بعدها يسرد الأئمة معاناتهم فرداً فرداً. فتبتدي فاطمة بالتفلم وتشكو ما نالها من أبي بكر وعمر، وأخذ فذلك منها واعتصم خلافة



علي وفتحهم بيته. ثم يتقدم علي فيشتكي من أمور مماثلة، وبعده يقوم كرم من الأئمة طالين بثأرهم ممن ظلمهم وعذبهم في نشأتهم الأولى. ثم يقوم المهدي فيشتكي جحود الأمة عودته وكفرهم بظهوره.

فيقول الرسول: «الحمد لله الذي صدقنا وعده، وأورثنا الأرض تنبؤه من الجنة حيث نشاء فنعم أجر العاملين»، ويقول «جاء نصر الله والفتح»؛ وبعدها يقرأ الآية التي تصف هذا النصر الذي مح كل ما سبقه.

إذاك يسأل المفضل جعفرًا الصادق: أي ذنب كان لرسول الله؟ فيجيبه الصادق إن الرسول دعا الله أن يحمله ذنوب الشيعة علي، فحمده الله إياها وغفر جميعها. لكن الصادق يتدارك الأمر طالباً إلى المفضل أن لا يحدث جميع الشيعة بهذا الحديث فيتركوا العمل؛ وعندها يحرمون أنفسهم من شفاعة الرسول ورحمة الله.

ثم يعود المهدي إلى الكوفة، وتمطر السماء بها جرداً من ذهب، ويهدم المسجد الذي بناه يزيد بن معاوية بعد شهادة الحسين بن علي، ثم يهدم كل المساجد التي بناها الطغاة<sup>(١)</sup>.

لا يُبدي المجلسي أي اعتراض على شيء من مضامين الرواية أعلاه، باستثناء انتقاده لحطاً المفضل في هوية باي سامراء، مسقط رأس المهدي، أما الباقي فيقبله دون سؤال.

فيما يتعلّق بتحميل الصحابييين أبي بكر وعمر وزر الذنوب جمعاء، يدافع المجلسي بضراوة عن الرواية. ويقول إن لست في ذلك ظاهر؛ لأنهما بمنع علي عن حقه (أي في الخلافة)، ودفعه عن

(١) بحار الأنوار، ج ٥٣ ص ٣٨٠-٣٨١.

مقامه، صار مسبباً لمنع سائر الأئمة عن مقاماتهم الحقّة، وتسلط أئمة الجور وعلبتهم إلى زمان الفائم؛ وصار ذلك سبباً لكفر من كفر، وضلال من ضل، وفسق من فسق، لأن الإمام (أي علي) مع اقتداره واستيلائه وبسط يده بمنع من جميع ذلك، وعدم تمكنه من بعض تلك الأمور في أيام خلافته إنما كان لما أسسه من العدل والجرور، وأما ما تقدم عليهما، فلأنهما كانا راضيين بفعل من فعل مثل فعلهما من دفع خلفاء الحق عن مقامهم، وما يترتب على ذلك من الفساد، ولو كانا منكبين لذلك لم يفعلوا مثل فعلهما، وكل من رضي بفعل فهو كمن أتاه<sup>(١)</sup>. ويتابع المجلسي ليقول أنه لا بعد أن يكون لروحيهما الخبيثتين مدخل في صدور تلك الأمور عن الأشقياء، كما إن أرواح الطيبين من الأئمة، كانت مريدة للأنبياء والرسل، معبدة لهم في الخيرات<sup>(٢)</sup>.

من لواضح أن تحميل المجلسي للمخليفين وزر جميع الذنوب، كما في «حديث المفضل»، يتناقض مع مفهوم العدل الإلهي في القرآن كما يُقدّم في آيات عدة. يرى القرآن مصائب البشر - سواء الدنيوية أو غيرها - على أنها نتيجة لما كسبت أيديهم وليس بسبب الآخرين<sup>(٣)</sup>. وسوف يُحاسب الإنسان بما قدمت يداه، ويدعى بكتبه لا بكتب الآخرين<sup>(٤)</sup>. أما أكثر الآيات القرآنية إحكاماً ووضوحاً فهي ما يتعلق

(١) م، ذ، ج ٥٣ ص ٣٧.

(٢) م، ذ.

(٣) سورة الشورى، الآية ٣٠: «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْلَمُ مَا كُنْتُمْ

(٤) سورة الإسراء، الآية ٧١: «يَوْمَ نَذْهَبُ كُلَّ النَّاسِ بِكُتَابِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُوْتِيَ بِفَرْزُونٍ يُشَاهِدُهُمْ وَلَا يَحْضُرُونَ قِيلاً».

بالمسؤولية الشخصية: ﴿لَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَزِرُّهُ  
وِزْرَ أُخْرَى﴾<sup>(١)</sup>.

كما في كثير من روايات البحار الأخرى، يبدو أن المجلسي لم يلاحظ التناقضات الصارحة والانتهاكات الفاضحة للتعاليم القرآنية في الرواية؛ وإذا ما لاحظها فهو يتغاضى عنها دون مشاحة. وإذا أردنا إصافه، فإن من المحقق أن كثيراً من الأحاديث، سواء الصحيحة أو الموضوعة، قد تكون تسَلَّتْ إلى البحار دون علمه، حيث يكون طلابه جامعياً ومحققياً. لا يظهر لنا رأيه إلا متى تدخل بنفسه ليعلق على حديث ما، كما في الرواية محل البحث.

ولكن في حماسه لإدانة أبي بكر وعمر، يبدو أن المجلسي يتغاضى عن حديث وثيق الصلة بالموضوع مروى عن جعفر الصادق، وفيه أن أي بيعة لحاكم قبل المهدي مرادفة للكفر. في بيانه لرواية المفضل، يحتج المجلسي أنه بسبب «ذنوب» الخيفتين الأوليين، فإن من المقدر أن كل الأحكام من زمنهما إلى ظهور المهدي حكام مستبدون. بينما تنجاس فكرة الظلم المتواصل حتى نهاية الزمان مع نفس المظلومية والشهادة الشيعي، فإنها تتعارض مع تأييد المجلسي الحاصل للدولة الصفوية ومديحه المفتي في سلاطينها بأنهم مروجو لإسلام وحماته. هذا التناقض السافر، الذي بالكاد ننبه له علماء الإمامية في عصره، ربما يكون أحد الأسباب التي دفعت بالمجلسي إلى إدخال الصفويين في سيناريو «آخر الزمان». عبر تحويله أشخاصاً كالشاه إسماعيل إلى نُذُرٍ متباً بها لظهور الإمام، فقد

(١) سورة الأنعام، الآية ١٦٤

سمح لهم بالاشتراك في الكاريزما التي يؤتيها هذا الأمر؛ وبهذا يفت الانتباه عن كونهم بالأصالة، تبعاً لأحاديث أخرى، مختصين فرداً فرداً مرفوضة سلطتهم من قبل الأئمة، وملعون أتباعهم من قبل لمببعتهم إياهم.

### الرجعة: عامل رئيس في البرانية الإمامية

بالمعنى الأشمل، فإن البرانية الإسلامية تنحصر تهميشاً للب الدين - وبالذات مركزية الإيمان والمعرفة - وتركيزاً مفرطاً على المسائل الفرعية، ودعامتها الأعمال المتعبر عنها إجمالاً في الفقه والحديث. في حالة مذهب الإمامية كما رأينا، فإن عنصراً جديداً يُضاف: الجوانية إمامية - المركز، حيث تكون المعرفة أساساً معرفة الإمام التي بدورها لا يكون لمرء مؤمناً حقاً. لا تُلغى الجوانية إمامية - المركز، وفيها يكون شخص الإمام مركزياً، الجوانية إلهية - المركز؛ ولكنها تُهمشها إلى درجة الاعتقاد أن نصف القرآن متعلق بالأئمة وأحاديثهم ونصفه الآخر يتناول أحكام الله في الحلال والمحرام، والتي يعود بيانها إلى الأئمة أنفسهم. في طبيعتها المتأصلة، تسير الجوانية إمامية - المركز بموازاة الفقه والحديث في جعل أصول الدين برانية externalization، بمعنى أنها تركز أساساً على غير الله، وليس على الله أو على المعتقدات الأساسية التي يرى القرآن أن فهمها التام ضروري للسجاة.

إن عقيدة الرجعة هي بامتياز حافظ للبرانية، لأنها كثيراً ما تُهمش القيامة وتُصن اهتمامها ليس على العدل الذي سيمم جميع الأفراد بنص القرآن، بل على العدل الخاص جداً الذي سيكون من نصيب الأئمة بعد رجعتهم. وإذا ما كان هناك من عدل أصلاً، فإنه سيكون

شأناً ثانوياً، بما إن مظلومية الشيعة ومعاناتهم عبر التاريخ يُعتبران متأخراً عن معنوية الأئمة ومعاناتهم، فإن الفرج لن يحدث إلا إذا أخذ الأئمة بأمرهم واستردوا حقوقهم. إن مظلومية الأئمة وتنصّارهم النهائي هما علة وجود عقيدتي الرجعة والانتظار، وهذا يبدو مصير انفراد قليل الأهمية، فمسألة الثواب والعقاب مسألة نظرية لأن ذنوب جميع الإماميين معصومة سلفاً بفصل شفاعة الرسول.

بناء عليه، فإن حقبة الانتظار هي، كونها تمهيداً لظهور والرجعة، تحمّل صورٍ ومستكينٍ للعالم كما هو، إضافة إلى إيمان حار بأشخاص محددين سيجعون إلى الدنيا لينتقموا ممن جعلوها بهذه الحالة - وهم أعداء الأئمة - وبذا يقيمون العدل بطريقة لثغافية. قبل ظهور المهدي، جميع الحكومات الدنيوية غير شرعية وبالتالي جائرة، وبكس ليس بمقدور الشيعي فعل شيء لإزاحة هذا الجور سوى تغذية الأمل بالمرج الفادى. إن ممارسة التقية واجبة، والاعتزال مستحب، والتسليم التام للقدر إلزامي. ومع أن شهادة الحسين ممجدة، فإن أي محاولة لتقليده في الثورة على الظلم قبل [ظهور] المهدي هي محاولة مدانة، والبيعة لأي فرد ما عدا المهدي مساوية للكفر. على الشيعة الإمامية أن يتحملوا صابرين كل ما يقع عليهم وأن ينتظروا عودة المهدي وسائر الأئمة للحلاص من الظلم، وبالفعل، فإن الانتظار يُصور على أنه ثواب نفسه.

بالطبع، فإن دور الأئمة شديد الأهمية في عقائد الانتظار والظهور والرجعة. كما يظهر في البحار، فالتاريخ إنما هو سيرة الأئمة. إن عصب حق علي في الخلافة، وشهادة الحسين في كربلاء دفاعاً عن هذا الحق، وما تلاها من مظلومية جميع الإمامية لإيمانهم بهذا الحق -

هذه كلها هي الأفكار الرئيسة المتواترة في الحياة الدينية لإمامية كما  
تقدّمها البحار

باحتمس، يوقر الظهور والرجعة مسرحاً بانورامياً حيث تصل  
تراجيديا الأئمة إلى ذروتها. ترجع الشخصيات الرئيسة إلى حشبة  
المسرح واحدٌ إثر آخر، مسوقين بالمهدي، ليقوموا بالعمل اسطوئي  
الأخير أمام أهيب المشاهدين المبهجين والمحتشدين. سيمدك لرسول  
العالم برسالته، ويبدأ عليّ حكماً يمتد آلاف السنين، ويؤخذ بشار  
شهداء كربلاء، ويُحقّق الشرّ - متمثلاً في أعداء الأئمة - عن وجه  
البسيطة. أخيراً سوف تدور الدوائر ليتحقّق وعد الله بشكّل دامغ، وهو  
أن الأئمة سيرثون الأرض.

### التشيع العلوي والتشيع الصفوي: نقد معاصر

إن أعنف الهجمات في السنوات الأخيرة على وجه الإسلام الذي  
قدّمه الفقهاء الإماميون في العصر الصفوي هو ما قام به «علم  
الاجتماع» وإسلاميات الإيراني الراحل، علي شريعتي. إن مؤلّمه  
المثير للجدل، التشيع العلوي والتشيع الصفوي<sup>(١)</sup>، والذي تتردد  
أصدائه في جميع كتاباته، قد يكون واحداً من الدعائم لمركبة لإعادة  
تنشيط الإسلام الإمامي بين الجيل الشاب من المسلمين الإيرانيين في  
السنوات الأربعين المنصرمة.

في الفقرات الأخيرة من كتابه الآنف الذكر، تتلور رؤية شريعتي  
في مذهب الإمامية مثلما تجسدها أعمال من قبيل البحار، إذ يطرّ إلى

---

(١) شريعتي، علي التشيع العلوي والتشيع الصفوي، ترجمة حيدر مجيد، بيروت، دار  
لأمير، ٢٠٠٢

أسس مذهب الإمامية من وجهتين اثنتين؛ واحدة يسميها «التشييع الصفوي»، وهو اسم يدل به شريعتي على كل ما يراه تشويهاً وتحريماً فاضحين للإسلام الشيعي؛ وأخرى يسميها «التشييع العلوي» - وهو ما يراه الإسلام الحق والأصيل والمثالي.

وفقاً لشريعتي، فإن مفهوم الإمامة كما أذاعه الفقهاء الصفويون هو الاعتقاد بانثي عشر اسماً معصوماً مقدساً من عالم ما فوق الإنسان هي [الأسماء] الوسيلة الوحيدة للتقرب إلى الله، وذلك عبر الشفاعة. إنهم اثنا عشر ملاكاً ينبغي عبادتهم، ويلعبون دور الآلهة الصغر ويدورون حول «الإله الأكبر». ولكن في التشيع العلوي، الإمامة هي القيادة الثورية النزيهة لهداية الناس وبناء المجتمع بناءً مثاباً للأئمة هم النجند الحسي للدين الذين يجب معرفتهم والإقتداء بسيرتهم، ومنهم تكتسب المعرفة والوعي<sup>(١)</sup>.

ويرى شريعتي أن العصمة في التشيع الصفوي تعبر عن الإيمان بوجود ذوات استثنائية وموجودات غيبية ليست كسائر البشر، وليس بوسعهم ارتكاب المعاصي والأخطاء، وهم المعصومون الأربعة عشر. وبالتالي فإن حكم الحونة وتسليم السلطة الدينية للروحانيين الفاسدين والملوثين هي أمور طبيعية جداً، لأن جميع البشر - خلا الأئمة - يخطئون، ولكن في التشيع العلوي، تعني العصمة الإيمان بتفوق رؤاد المجتمع ونزاهتهم على الصعيد المعكري والاجتماعي وكونهم أئمة مسؤولين عن صيانة الإيمان وعن العلم والحكومة. هذا معناه بد حكومة الظلمة وسلطة علماء الفساد المرتبطين بالقوى الحاكمة<sup>(٢)</sup>.

(١) م. د.، ص ٣٠٩.

(٢) م. د.، ص ٣٠٩.

ويضيف شريعتي أن مفهوم الولاية في التشيع الصفوي يعني  
الاقتصار على حب علي والتهرب من المسؤوليات كافة، وذلك لحب  
كفيل بالفوز بالجنة والنجاة من النار. في التشيع الصفوي، الولاية لا  
تتعلق بكيفية حكم المجتمع؛ وإنما هي عونٌ لله في إدارة الكون.  
ولكن في التشيع العلوي، الولاية تعني محبة حكومة علي ولحكومات  
المشابهة لحكومة علي دون سواها، وحب علي الذي تمثل قيادته  
للمجتمع مصباح النجاة، وهي حاجةٌ عند جميع البشر من أجل تحقيق  
العدل<sup>(١)</sup>.

فيم يتعلق بالعدل، يرى شريعتي أنه يخلو في التشيع الصفوي  
موضوعاً لمباحث الإلهيات؛ فلا معنى له إلا في ما بعد الموت،  
وتقتصر اهتمامات الإنسان بالمسألة على توقع الكيفية التي سيحكم الله  
بين عباده ويشملهم بعدله في الآخرة. أما في هذا العالم، فمسألة  
العدل لغو فارغ، إذ العدل في هذا العالم هو مهمة الشاه عباس. في  
التشيع لصفوي، ما يُعطى ما لله لله وما يُقبصر لقبصر، وللدنيا تقع  
ضمن دائرة سلطنة الشاه عباس، وأما الله فله الآخرة. في التشيع  
العلوي، العدل معناه أنه بما إن الله عادل ونظام الكون قائم على  
العدل، فيجب أن يكون نظام المجتمع كذلك؛ الظلم والتمييز هما حالتان  
غير طبيعيتين، وبهذا فهما ضد الله. والعدل هو الهدف الأسمى  
للنبوة<sup>(٢)</sup>.

في التشيع الصفوي، يرى شريعتي أن الانتظار هو تلقينٌ على

(١) م. ن. ص ٣٠٩-٣١٠.

(٢) م. ن. ص ٣١٠-٣١١.



انصروخ ولاستسلام للوضع القائم وتبرير لفساد الأوضاع وبأس من إمكانية لإصلاح. إنه عدو المسؤولية لأنه يجلب القسوط إلى القلب ويخلق الإيمان بأن كل عمل محتوم الفشل. أما في التشيع العلوي، في الانتظار استعداداً روحياً وعملياً، مقرون بقناعة واسعة بحتمية التعبير في الفصل. في التشيع العلوي، الانتظار ثورة؛ إنه الإيمان بوجود تعبير للعالم وبأن الظلم سيروى والحق سينتصر في النهاية؛ وهو الإيمان بأن الطبقات المحسوقة [المستضعفين] ستنهض وترث الأرض<sup>(١)</sup>.

وفقاً لشريعتي، في التشيع الصفوي يحرر مفهوم العيبة الإنسان من جميع مسؤولياته الفردية؛ ويعطل كل الأحكام الشرعية للإسلام. إن العيبة التي يقدمها الفقهاء الصفويون ترفع عن كاهل الإنسان لمسؤولية الاجتماعية لأن الإمام الغائب هو وحده من يستطيع قيادة الأمة. لا تجوز ابيعة والطاعة إلا للإمام، وبما إنه غائب، فلا يمكن للإنسان فعل شيء. في التشيع العلوي، تجعل العيبة الإنسان مسؤولاً عن اختيار مصيره وعقيدته وقيادته وطريقته عيشه الروحية والاجتماعية. إنها تجعله مسؤولاً عن انتخاب الفائد الراعي المسؤول من بين الناس والذي يستطيع القيام بمهمة بياة<sup>(٢)</sup> الإمام.

اختصاراً، في تحليل شريعتي أن التشيع الصفوي هو تشيع الجهل والولاء لأعمى، تشيع البدعة والتفرقة والعدل الأخروي وللإسؤولية والشرك والجمود والموت. وفي المقابل، التشيع العلوي هو تشيع

(١) م. د. ص ٣١١

(٢) م. د. ص ٣١١-٣١٢.

للعلم والولاء الواعي؛ تشيع السنة والوحدة والحدود الدينيوي والمسؤولية والتوحيد والاجتهاد والشهادة. التشيع الصفوي تشيع نذب لحسين؛ التشيع العلوي يسلك سبيل الحسين ويرى كربلاء لا على أنها مأساة ولكن على أنها خطة للثورة. التشيع الصفوي يُعبد، التشيع العلوي يُحرّر<sup>(١)</sup>.

من خلال التشيع العلوي والتشيع الصفوي وسائر كتاباته، يتضح أن نقد شريعتي للفقهاء الصفويين محتلف جداً عن هجوم لعزلي على مشوهم مصطلحي العلم والملاء وعن ثلب الملا صدراً برتبي عصره القشربين. لا يتناول شريعتي الفقهاء الصفويين لأنهم أهمموا مسألتي معرفة الله ومعرفة النفس كرمى لـ الفقه والحديث، مع أنه لاذع جداً أحياناً في رفضه لاهتمامهم المفرط بالفقه. إن ما أقلق شريعتي لم يكن مسألة الإيمان بل مسألة الفعل - الفعل الثوري - الذي اعتبره غاية التشيع وعلمه. بهذا الصدد، يجب عدم اعتبار هجوم شريعتي على برانية الفقهاء الصفويين صادراً عن جواني حالم بإعادة لتوازن بين وجهي لوعي - الجوانية والبرانية - ولكنه صادر عن إنسان رغب بإعادة تحديد البرانية بمصطلحاته الخاصة، دون أن يقيم نظريته على فهم جواني.

إن تطوير شريعتي لمفهوم التشيع العلوي، وهو منظومة شاملة مع الشخصية الطاغية للإمام علي، قد حاز التقويم التالي من قبل نيكى كيدي Nikkie Keddie :

حصل شريعتي على نتيجة مزدوجة عمر مبهجة

(١) م. د.، ص ٣١٢-٣١٣.

systematizing مفهوم التشيع العلوي؛ إذ إنه تَبَدَّى الإسلام المتحجر الذي يرفضه الشباب المثاليّ النزعة، كما أضاف معنى نصالياً وجديداً إلى المفاهيم الشيعية. في هذا الإسلام المجدّد، حتى الصلاة صار لها معنى سياسي مرتبط بالممرّكة. هذا المعنى الثوري لصلاة الجماعة تبدور بشكل خاص في ثورة ٧٨ - ١٩٧٩م<sup>(١)</sup>.

إن لقراءة الكاملة المفصلة لكل كتابات شريعتي هي وحدها الكفيلة بتأكيد - أو نقض - أطروحة أحد الكتاب الفدلة إن ولاء شريعتي للتشيع كان نفعيّ الطابع utilitarian بشكل شبه تام، وأن المفاهيم الجوهريّة للتشيع قد أعيد قولبتها كأدوات لغاياته السياسية الخاصة<sup>(٢)</sup>. ما يهمنا في هذا الكتاب هو أن شريعتي استطاع تشخيص مشاكل البرانية، غير أنه عوضاً عن المطالبة بالعودة إلى الأصول بالمعنى الذي أشار إليه العزالي والملا صدرا، فقد طرح منظومة جديدة للقيم، ورغم أن هذه المنظومة تبدو منفصلة تماماً عما يدعوها «جمود» البرانية الشيعية الصفوية، فإنها عملياً لا تعدو كونها تنويعاً على لفكرة نفسها.

يقينا إن ما أثار شريعتي - أيا تكن حوافزه الداخلية - ودفعه إلى تأويل التشيع الإمامي بأسلوب جديد وثوري هو التأثير المخدّر الذي

(١) Nikkie R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran* (Newhaven: Yale University Press, 1981), p. 220.

(٢) انظر

Hamid Dabashi, 'All Shari'ati's Islam: Revolutionary Uses of Faith in a Post-Traditional Society', in *The Islamic Quarterly*, vol. 27, no. 4 (1983), pp. 203-22

كان لبرائية الفقهاء الصفويين على العوام - خاصة فيما يتعلق بمسائل مثل الغيبة والانتظار حيث يؤمر الناس بالصبر والاستكينة والإدعان. ومع أنه من الممكن المجادلة بأن بعض الإلماعات أمثال شهادة الحسين في كربلاء وقيام المهدي مثقلة بالمعاني الثورية، فإن الوحي السلبية لهذه الإلماعات هو ما درج علماء الإمامية على التركيز عليه؛ ورغم أن الإسلام كأداة سياسية كان مشتهراً قبل ذبوع كتابات شريعتي، فهو ربما كان أول المفكرين الإيرانيين المعاصرين الذين جعلوا من الإسلام «أيديولوجيا» كاملة، أيديولوجيا تحرير ونحرٍ مشحونةً بكهنة سياسية طاغية.

في رفضه لـ فقهاء العصر الصفوي، الذين زَمَرُ بهم إلى الجمود الذهني، مال [شريعتي] كذلك إلى رفض جميع ممثلي السلطة المعرفية الفاعلين في العالم الإسلامي التقليدي؛ فهو يقول إنه لا يكتب بصفته فيلسوفاً أو مؤرخاً أو فقيهاً أو متكلماً بل بصفته شخصاً أرفع من كل هؤلاء، أو مستقلاً عنهم. بفعله هذا يكون قد تفاخس عن عدم كون جميع العلماء المسلمين برانيين صفويين، وعن أن العلم لا ينحصر ضرورةً بالدقائق الشرعية للوضوء أو المعلومات التفصيلية في الرجعة. وعليه فهو يكتب:

ينصحا الآخرون قائلين: ابتدأوا بالتفكير وطلب العلم والبحث العلمي والمطالعة ثم التحقوا بالحوزة وتعلموا لأساتذة أكفاء وتعلموا الفلسفة والتصوف والفقه والأصول وعلم الكلام والمنطق واللغة والأدب والتاريخ والحكمة والأخلاق من أهل الفن والمتخصصين كي تتصلعوا في المعقول والمنقول وتعرفوا ما يجب معرفته عن الكون وعن

الله وصفاته وواجب الوجود وعن فلسفة الحياة وعالم لغيب  
والشهادة وكل أسرار الخلق [...] عندها فقط يمكنكم  
العبور إلى المرحلة الثانية، مرحلة العمل: إصلاح النفس<sup>(١)</sup>.

أف ما يهم شريعتي حقاً، وهو العمل الاجتماعي، فلا يأتي إلا  
متأخراً جداً في استعراضه للعملية القرآنية المؤلفة من «المعرفة -  
الإيمان - العمل» كما يقدمها في كتابه شيعه، حزب تمام. عند  
شريعتي، ليست غاية تعاليم القرآن هي معرفة الله والإيمان

بدهاءة، يجب أن يكون «الإيمان بالله» أساساً للأمر  
بالمعروف والنهي عن المنكر مع الآخرين. لكن في نظري  
أن الإيمان بالله ليس هدف الله من خلق الإنسان، إذ أن الله  
ليس بحاجة إلى إيمان الإنسان... فعلى الإنسان أن يتأصل  
باسم أخيه الإنسان لإقامة الخير وإزالة الشر<sup>(٢)</sup>.

يعلم صوت الأفعال دوماً على صوت الأقوال في فهم شريعتي  
للتشيع، أو بالأحرى للإسلام عمومًا. أما الإيمان فهو، إن لم يهتد  
تماماً، مرجوح بالحاجة العاجلة إلى الوعي الثوري والمسؤولية  
الاجتماعية. يعلن شريعتي أن وعي الحقيقة لا يتم عبر الاجتهاد  
لفكري أو اكتساب المعرفة نحن لا يمكننا أن نوجد to be  
الحقيقة إلا من خلال التحقق التدريجي to become إن الحقيقة لا  
تجسد إلا في العمل<sup>(٣)</sup>.

(١) شريعتي، عبي. شيعه، طهران، انتشارات إلهام، ١٩٨٣/١٩٨٤، ص ٢٣-٢٤.

(٢) م. د. ص ٨١.

(٣) م. د. ص ١٩.

إنّ إسلام شريعتي ليس إسلام الفرد المكتسب معرفة الله، المؤمن به، المستقيم والعامل كقدوة للآخرين من أجل الخلاص؛ إن إسلامه هو في الحقيقة أميل لأن يكون أداة لتعبير سياسي جماعي؛ حيث يفترض وجود الإيمان كمجرد أساس له، وحيث يكون الفعل هو الأهم، وحيث تختزل مفاهيم الإيمان الأساسية إلى ما يشبه معادلة سياسية. إذا ما بحث المرء مفهومي الترجمة والانتظار كما يردان في البحار، وفيها يُحتصر الإسلام في انتظار أخذ الأئمة بثأرهم مع نجرع انقمع صطباراً حتى حينه، فإنه يغدو سهلاً تفهم السبب الذي حدا بشريعتي إلى التركيز جداً على المسؤولية الاجتماعية والعمل المجتمعي، وإلى جعل الهدف النهائي الذي تتمثل فيه معتقداته هو ليس إلا الثورة الدائمة. ولكن في رفضه لرموز الشرعية في ثقافة الإسلامية - الفقه والحكيم والمتكلم والأديب - وفي افتراضه أن فقهاء العصر الصفوي كانوا رموزاً وممثلين للإسلام «التقليدي» برئته والذي عارضه شريعتي، يمكن القول أنه أخذ الصالح بجريرة الطالح، إذ أن رفض الإسلام «التقليدي» يعني أيضاً رفض أولئك العلماء الذين كانوا على اختلاف مع البرانية بقدر اختلافه معها.

باختصار، إن هجمات شريعتي على ما سناه التشيع الصفوي تتركز أساساً على عجز هذا الأخير عن مدّ العوام بعقيدة اعتراض، هناك انتقاد عنيف لبرانية الفقهاء الصفويين وانشغالهم المفرط بالطقوس والشعائر، ولكن ما يفتق شريعتي ليس هو سيطرة مركزية - لإمام على حساب مركزية - الله، بالنسبة له، ينصبّ جل اعتراضه على تهميش ما يراه رسالة التشيع الأساسية، وهي إقامة العدل عبر الثورة.

إذا ما أردنا إعطاء الفضل لشريعتي بصفته المفكر الذي أعاد الروح

للمسألة الشيعية الإمامية، فإن من الممكن رؤية موقفه على أنه بمعظمه رد فعل على برائية الفقهاء الصفويين، الذين كانت مسائل الثورة أو التمرد أو العصيان بعيدة عن أذهانهم يُغذّ أفكار معرفة النفس والعرفان الإلهي. لا يندد شريعتي بميل الفقهاء الصفويين إلى الإهمال انشام لمسألتي المعرفة والإيمان؛ وهذا راجع تحديداً إلى أنه لا يرى أولوية للإيمان على الفعل، طبعاً إلا إذا كان ذاك الإيمان والمعرفة متصّين بـ «الأيديولوجية» الثورية التي يدعوها «التشيع الأحمر» - في مقابل «التشيع الأسود» للصفويين<sup>(١)</sup>. في رأي المؤلف [تبرنزي] أنه إذا كان الفقهاء الصفويون مذهبين لإرسالهم إيماناً الناس إرسال المسلمات وتركيزهم بدر ذلك على الأفعال متمثلة في الطقوس والشعائر، فإن شريعتي مذهبٌ بالسوية في إرساله إيمان الناس إرسال المسلمات وتركيزه على الأفعال؛ متمثلة في التمرد والثورة. ما يهم المجلسي وشريعتي على حد سواء هو الأفعال؛ عند المجلسي تتألف الأفعال من الطقوس الدينية بينما عند شريعتي تتألف الأفعال من الثورة. كما المجلسي، لا يدعو شريعتي الناس إلى تدبّر إيمانهم ومراجعة موقفهم من الخالق، بل يدعوهم إلى إعادة تقويم الطبيعة «الثورية» للتشيع الإمامي كما مثلها الأئمة.

إذاً، كان شريعتي برانياً أيضاً طبعاً لتحديد البرانية. إذا كان من الممكن اختصار التشيع الصفوي بأنه دين الفقه، فمن الممكن اختصار تشيع شريعتي بأنه دين السياسة. في كلا الحالتين، فإن الدين الجوهرية بتعاليم الإسلام، أي الجوانبية إلهية - المركز، هو إما مهمّش وإما مهمل تماماً.

(١) شريعتي، علي با مخاطبيهاي آئينا، طهران، حسيبة إرشاد، ١٩٧٦/١٩٧٧، ص ١٤٢.

أخيراً، يلخص شريعتي، الذي تشكل أفكاره جوهر الصحوة الإسلامية في إيران خلال الستينيات والسبعينيات، رؤيته للإسلام المستقبل:

إن إسلام الغد لن يكون إسلام العلماء؛ وسوف يتغير إسلام قم ومشهد. لقد أثبت الطلبة (الحوزيون) أنهم لا يؤمنون بما تُمليه عليهم هذه الآيات؛ إن تفهفز كل هذا المصنف الذي أطبق على الحسينية العزلاء بكل أسلحته وخبراته يُظهر أن سلطة الدين لم تعد في أيدي هؤلاء المتولين الرسميين... إن إسلام الغد لن يكون تشيع السلطان حسين بل تشيع الإمام الحسين. لن يكون دين الغد دين جهل وفهم وحماسة همياء وتعصب وأفكار بالية وخرافة وانقياد أعمى وتقليد واجترار ودموع وخنوع وذل... لا! إن دين الغد سيكون دين الاختيار الواعي والعدالة والبصيرة والحرية والثورة والحركات الثورية والنساء والعلم والمدنية والفن والأدب والمجتمع والمسؤولية والإبداع والتقدم... سوف يكون مقداماً ومسؤولاً عن مصيره<sup>(١)</sup>.

نتركه لنقارئ تقرير ما نحقق من رؤى شريعتي وما بقي غير منجز. ونبقى الحقيقة أنه رغم فشل مسؤولي الثورة الإسلامية في تحقيق آمال شريعتي، فإن المسار الذي يتخذونه هو، كما مساره ومسار نظرائهم وأعلامهم الصفريين، مران الطابع بلا ريب. في تركيزه على العمل وعلى الثورة لمتواصلة وعلى وجوب تنزيل الإسلام على الواقع، فإن

(١) م. د. ص ١٤



النظام الإسلامي الحالي قد يبدو على بون شاسع من سلفه الصموي، وهو كذلك حتماً في ما يتعلق بالأسلوب. ولكن يظل ممكناً القول إنه فيما يتعدى بالتمتعيم على رسالة الإيمان المركزية، فقد قام النظام الحالي، عبر استبداله السياسة بـ الفقه، بالانطلاق من حيث انتهى إليه الفقهاء الصمويون.

## الفصل السادس

## خلاصات



إن غلبة الفقيه على العالم الإسلامي عامة، والنطاق الإسلامي خاصة، هائدة إلى عاملين أساسيين: الإيهام والتشوش في المعنى الدقيق لمصطلحي الإيمان والإسلام؛ والانزياح الدلالي للمصطلحات القرآنية الجوهرية مثل العلم والعلماء والفقه.

يفترض القرآن عملية واضحة، ولو مثالية، يجب على الإنسان اختبارها ليدعو نفسه مسلماً: المتفكر في الكون؛ العلم بالطبيعة ومعنى التكوين وبوجود الخالق الذي له في كل شيء آية؛ الإيمان بالله، لإسلام النفس لكل الحقائق التي تلزم عن الإيمان؛ والالتزام بالطقوس والشعائر والأحكام هي الدين الجماعي المعروف بالإسلام. ولكن هذا المسار قلما يطابق الواقع؛ لأنه، وكما يؤكد القرآن، فإن أكثر الناس لا يتمكرون ولا يؤمنون حقاً ولا مسلمون حقاً. ومن أولئك الذين يؤمنون، أكثرهم ناقص الإيمان، بينما يكون كثير من أدهية الإسلام في واقع الأمر مسلمين فقط ممارسة فوهو الإسلام، وليس من حيث الإسلام الداخلي الروحي الذي هو محال القلب ورأس الإيمان.

واضح جداً من آيات قرآنية عدة أن الإيمان والإسلام مختلفان تماماً من الناحية المفهومية؛ وهذا منعكس في كلا الأحاديث الشيعية

والسنية. كذلك يتفق العديد من العلماء السنة والشيعة، ماضياً وحاضراً، على أن الإيمان هو حجر الزاوية في الإسلام/الإسلام، وهو بالتالي أساسيّ للغاية.

ولكن الإبهام في استعمال كلمة الإسلام، التي لا يمكن تمييزها عن كلمة «الإسلام» في العربية باستعمال الحروف الكبيرة، كما هو الحال في الإنكليزية، قد جنح منذ البداية إلى تغييش الفارق بين التسليم الداخلي الشخصي للفرد (الإسلام) وبين الدخول ابرسمي في الجماعة الدينية (الإسلام). وفاقم من هذا عجز - أو عدم رغبة - بعض ائفسرهم الأوائل في توضيح الفارق. ربما كان هذا ناتجاً عن رغبة في الحفاظ على الوحدة، وهي انعكاس للاعتقاد بأنه في أول مجتمع إسلامي، كان جميع المسلمين مسلمين أيضاً. أما فكرة أن الإسلام حق مكنسب بالولادة، أو أن الإيمان غير ممكن إلا عبر الإسلام - وهي أفكار أجنبية على القرآن - فقد بدأت بالظهور في تفسير الشيعة والسنة وفي ضوء هذا لا يعود صعباً أن نفهم لماذا قد يعتبر بعض المولودين في مجتمعات إسلامية أنفسهم مؤمنين لمجرد انضمامهم إلى الجماعة المسلمة، وبذا يساوون الإيمان بالإسلام وينقلون الاهتمام لذي يجب أن يكون، طبقاً للقرآن، منصباً على الحقائق الداخلية للإيمان إلى الإبرز الظاهري للتسليم.

بالتوازي مع التطورات الحاصلة في تفسير مصطلحي الإيمان والإسلام، حدثت التغييرات في معاني مصطلحات قرآنية جوهرية مثل العلم والعلماء والفقه. بناء على كون عالية المسلمين متالين إلى ظواهر الإسلام - فروع الدين - فإنه كان طبيعياً تماماً، بسبب القانون البسيط في العرض والطلب، أن يبرز للفقهاء من بين جميع العلماء لمسلمين

ويستحوذوا على السيطرة. في نهاية القرن ١٦هـ/ ١٢م، كن العلماء من أمثال لعزلي في موقع التحتر على كون العلم الحقيقي - لعلم بالنفس وبالله وبالأخرة - قد صار مهتماً لمصلحة العلم بالظواهر والأحكام ولتشريعات المتكاثرة التي تشكلت كي تؤسس للمسكنية الإسلامية القوية. لقد صار مصطلحاً العلم والفقه - الذان دلاً أصلاً على معرفة الله - دأين على معرفة أوامر الله، بينما صار مصطلح العلماء - الذي يدل في القرآن على أولئك الذين يعرفون الله ومن ثم يخشونه - منطبقاً على كل من يتضلع في فروع الدين.

وبالتالي ظهرت مجموعتان من العلماء: «البرانيون» الذين تركزت جهودهم لعلمية على معرفة أوامر الله، أي الشريعة ومن ثم الإسلام؛ و«الجوانيون» الذين ركزت تعاليمهم إجمالاً على معرفة النفس ومعرفة الله وتعميق الإيمان، تقليدياً، كانت انجوانية حكراً على الطرق لصوفية رغم وجود استثناءات. كما كان هناك أفراد حاولوا حمية النجس المفترض حدوده بين الوجهين الجواني والبراني للإسلام، مولين الأرجحية لـ الإيمان ولكن دون إهمال متطلبات الشريعة لعملية. توجد التوتر بين المساريس الجواني والبراني في المجتمعات الإسلامية برمتها، ولكن ذلك لم يكن ملحوظاً في أي مكان - أو، بنظرة استرجاعية، مهتماً للتطورات المستقبلية في فهم الإسلام - كما كان في إيران الصفوية.

كانت إيران قبل الصفويين تحت سيطرة تيارين دينيين رئيسيين؛ تصوف الانجاء العام أو «الراقي» والغلو أو التصوف الشمسي لعالي سكهة بارزة من الهوى العلوي. وقد عاشت روح الجوانية خلال هذه

الحقبة في شكل طرق صوفية مسية أرثوذكسية، وكان الصوفيون من أبرز أمثمتها في أولى مراحلهم. من الأماضول عبر إيران وإلى بلاد ما وراء النهر، كانت الطرق الصوفية «الراقية» من أمثال المولوية والسمعة لدهية والنقشبندية هي القوات الرئيسة للتصير الجواني. كان الولاء لآل علي جدياً في هذه الطرق، ولكن يجب أن لا يمسر ذلك على أنه «التشيع المحسن»، الذي كثيراً ما يجري تصويره واحداً من الأسباب التي جعلت مذهب الإمامية قادراً على فرض نفسه بسرعة كبيرة على الشعب الإيراني. كان الغلو يتمثل في الحركات الشعبية وانطرق شبه الصوفية ذات المعتقدات الشديدة الانحراف والتي تعبت عليها الهرطقة، خاصة فيما يتعلق بأئمة الشيعة. خلافاً للصوفية «الراقية»، يبدو أن الغلاة، جمالاً كانوا يعتبرون الشريعة معطلة، فأهمروا أحكامها وأوامرها. سمح الشديين الموضوعي - بالمعنى الحرفي، حيث لم يكن برانياً ولا جواباً - بانفلات الطموحات العسكرية والسياسية، وكثيراً ما ألهم الغلاة الثورات الشعبية ضد الحكم، والتي شهدتها المنطقة خلال هذه الحقبة.

من حيث المذهب والعقيدة، كان جمهور الشعب الإيراني سبياً على لمذهبين الفقهيين الحنفي والشافعي. وقد اقترن صعود التصوف هامة، والغلو خاصة، مع تدهور مؤقت في الراتية الدينية الأرثوذكسية، رغم أن أثناع انطرق لصوفية «الراقية» والمجموعات أمثال أهل الفتوة وأهل الأخوة جاهدوا، للحفاظ على معتقداتهم السنية وللجمع بين الروحية المستنطة في الحوانية الصوفية وبين الالتزام بأوامر الشريعة.

من هذه المجموعات كانت الصوفية، وهي طريقة صوفية - مسية أرثوذكسية استطاعت، في عهد شيوخها الأربعة الأوائل، أن تكسب

إجلال الجمهور والحكام على حد سواء. في اسسجام كلي مع جوابية الاتجاه العام لدينية، كانت الصفوية خاملة سياسياً ولم تضم أي طموح في السيطرة الزمنية. ولكن مع تولي الجنيد لقيادتها، تحولت الطريقة إلى منظمة عسكرية معلنة الميل الديني الشيعي الهوي؛ استبدل الغلو المهرطق الصريح بالتصوف التأملي الجواني، وهو تحول لم يقدّر كثيراً أن يكون ذريعة لطموحات الجنيد السياسية. مع حيدر بن الحسين، تزايد نشاط الصفوية العسكري حتى استطاعت، بدعم من القزلباش المتعصبين، أن تُنصب الشاه إسماعيل على العرش في تبريز. بهذا التحول السياسي الديني الدرامي، كان للصفوية أن تغير تماماً وجه إيران.

بناءً على ولاء إسماعيل الأول الروحي للأئمة الإثني عشر، كان منطقياً جداً أن يتبنى ومستشاريه شكلاً من البرانية ليس فقط متجاسماً مع عقائدهم لعلوية الهوي؛ ولكن مفيداً لترسيخ الدولة عبر إحصاء القانوني المعترف به ونظامه العقدي المُحكّم، وكان مذهب الإمامية هو الخيار الطبيعي. هذا على الرغم من أن إسماعيل ومستشاريه كانوا، كما فعلية الشعب الإيراني الساحقة، جاهلين بأجلى مسائل العقيدة الإمامية؛ فما كان ممكناً العثور إلا على كتّيب واحد في لفقه الإمامي مرمباً في زاوية إحدى المكتبات الخاصة السنية، كما أن مؤرخاً مرموقاً في ذلك العصر ضُعب عليه أن يتذكر متى كانت للمرة الأخيرة التي ظهر فيها مذهب الإمامية على المشهد الديني الإيراني. لذا يبدو يقياً أن دفناً سياسياً كان وراء تحول الطريقة الفخائي إلى دعوى الإمامية. متبكت الأرثوذكسية الإمامية الأثر الموطد المطلوب، وكان نشرها لموري حيويًا إذا ما كانت الأحادية المنهجية حاسمة من أجل



احتفاظ الصفويين بالسلطة، زد عليه، فإن تبني التشيع الإمامي من شأنه أن يعرب إيران بفعالية عن جيرانها السُنيين، وبالتالي يُنتهي وعياً أقوى بالهوية القومية من أجل أن يستغله الصفويون.

خلال القرون الثلاثة السابقة على الصفويين، تطور مذهب الإمامية لأرثوذكسي حارح إيران إجمالاً، مستجياً للحاجات الفقهية والروحية للجيوب الصعبة من المؤمنين الإماميين المقيمين في مناطق مثل جبل عامل في جنوب لبنان والأحساء والبحرين. تحذر الفقهاء الأوائل الذين جذبهم إسماعيل من هذه المناطق بشكل عام، وقد بد منذ ابدية أن العقائد التي فرضوها كانت مختلفة تماماً عن عقائد الشعب الذي توجب فرض دين الدولة الجديد عليه. إن موقع فقهاء الإمامية كنواب للإمام لغائب وكمستودعات لعلم الأئمة عنى أنهم أشد ميلاً إلى علمي الفقه والحديث الفرعيين، وكان العلماء الذين اعتمدتهم إسماعيل متعبين إلى رؤية براهنة بشكل شبه حصري. لذا من السهل ظاهرياً تشحيص العوارق بينهم وبين نظرائهم السنة اعتماداً على هذا لموضوع.

غير أن الاختلاف الجذري بين الفقهاء الإماميين وجل الشعب الإيراني لم يكمن في الفقه بل في أصول العقيدة، ذلك أن مفهوم الإمامة حاسم في عقيدة الإمامية. كان مفهوم الإمامة مركباً عند الإمامية إلى درجة أن علاقة خالية الإماميين بالحياة الروحية تطورت في اتجاهات مختلفة تماماً عنها لدى السنة؛ ففيما وجدَ اللاحقون قساة للتعبير الجواني في التصوف بشكل رئيس، فإن الإماميين متلكوا أساليبهم الخاص للتعويض عن النقائص الروحية لبيد المقتن، وهو الولاء للأئمة. بنص أحد أحاديث الإمامية، فإن نصف

القرآن نزل في الحلال والحرام: أي أحكام الشريعة وقواعدها، فيما نزل نصفه الآخر في الأئمة وأعدائهم. في ضوء هذا يمكن الاستنتاج أنه رغم لفارق الضئيل من الوجهة البرانية بين المذهب الإمامي والمذهب الفقهي السنية الأربعة، فهم منقسمون بحدة على مستوى الجوانب. فبينما لم يهمل الإماميون من العصر الصفوي الحدأ الأساسي في الإيمان بالله، فإن الإيمان بالله عبر واسطة الأئمة هو ما حار أعين الاهتمام. وقد وصل إلى حد رواية الأحاديث في أن الإيمان بالله غير ممكن أصلأ دون الإيمان بالإمام، أو أن حصول الإنسان على المعرفة الدينية، سواء الجوانب أو البرانية، غير ممكن إلا بواسطة لإمام؛ وبالتالي بواسطة الفقهاء الإماميين بصفتهم نوابأ للإمام الغائب.

مشفوعة بمركزية - الإمامة التي تعززها، اصطدمت الخرفية القانونية لـ الفقهاء الإماميين فورأ بالمُثل الدينية اللابرانية للسواد لأعظم من لشعب لإيراني. وقد قام الفقهاء الإماميون وأتباعهم بقمع كل مظهر التعبير الديني التي تخالفهم. وطبعأ كان هذا في توافق تام مع أهداف الدولة الناشئة؛ ذلك أن ترسيخ السلطة الصفوية كان معتمداً على قدرة الأحكام لجدد على استئصال كل مكان من المعارضة المحتمنة. بالنسبة لـ الفقهاء الإماميين الوافدين، كان التصوف والتسن وغزو القزلباش جميعها موضع ازدراء؛ وتمت مأسسة ثلث الخلفاء الثلاثة لأوئل والقمع الوحشي لمن اعترضوا على الحكم الجديد. ووجد الفقهاء الإماميون موقع مناسبة في المناصب من أمثال شيخ الإسلام وإمام الجمعة والمدرس وإمام الصلاة، حيث انطلقوا منها لترويج أحاديث الأئمة وفرض عقائدهم بنجاح على العوام.

ومع أن القمع الاستهلاكي للابرائية كان ضارياً، وبالرغم من تداع  
 الهجمات النفقية في شكل رسائل ضد - صوفية وضد - سنية، فإن  
 العصر الصفوي لم يكن عصر «الصراع على النفوذ» مثلما ادعاه بعض  
 المؤرخين. من وجهة نظر السلطة الجديدة، لم يكن اللابرايون -  
 وأكثرهم اعتنق التشيع ظاهرياً فحسب - قادرين على مزاحمة الفقهاء  
 الإماميين الوافدين، الذين وفرت لهم خبرتهم في الفقه والحديث نفوذاً  
 في ذلك المجال بعينه. في ما يتعلق بالسلطة الدنيوية، كان الفقهاء  
 الإماميون معنقرين إلى فكر سياسي متماسك. حينما كانت جميع  
 الحكومات غير شرعية نظرياً باستثناء حكومة الإمام الغائب، فقد كانت  
 هناك حاجة عملية إلى الحاكم، وبناء على غياب أي توجيهات واضحة  
 من جانب الأئمة إلى خلفائهم، [أي] الفقهاء، للإمساك بمقاليد السلطة  
 الدنيوية، فقد كان الفقهاء الإماميون راضين في معظم الأحوال بترك  
 لسلطة الدنيوية لأولياء نعمتهم، الحكام الصفويين، بينما ستمحذروا  
 على ولاء الجماهير الديني.

كان الصراع بين البرانيين الإماميين وحسومهم اللابرانيين صراعاً  
 أيديولوجياً إجمالاً، «حرب أقلام» قُدر لها أن تستمر طيلة العصر  
 لصفوي. ومع تثبيتهم أقدامهم في إيران، أخرق الفقهاء المساجدة  
 والمدارس الدينية رسائل وأبحاث لامتناهية حول جميع نواحي العقيدة  
 الإمامية. وكانت الغالبية الساحقة من النتاج العلمي الصفوي، كما أظهر  
 أمدي، براية أكثر فأكثر. وقد عُلّق على المؤلفات الإمامية الكلاسيكية  
 ونُقّحت وُترجمت. وتركت المسائل الأكثر إثارة لاهتمام البرانيين  
 حول نواحي قانونية ومسائل مثل جوار صلاة الجمعة في عصر العيبة  
 أو عدمه، أو حول جواز الاجتهاد والتقليد - وهي مسائل قُدر أن يكون

لها أهمية حيوية لمستقبل الفقهاء الإماميين؛ وأسهمت، كما معظم أبحاثهم، في زيادة تهميش الجوانبية ومثليتها. ومن الجلي بحيث يستغني عن التعليق غياب المسائل الأساسية مثل الإيمان ومعرفة لنفس ومعرفة الله عن مصنفات الأكثرية الساحقة من الفقهاء الإماميين.

لكن الفكر الجواني استمر، إن لم يكن في تعاليم الطرق الصوفية ففي كتابات الفلاسفة والحكماء مثل الملا صدرا والمير داماد والمير فنندرسكي ورجب علي التبريزي - وكلهم شيعة ظاهراً ولكن رؤيتهم إلهية - المركز بعمق. إجمالاً، اعتمد تأرجح حظوظ هؤلاء على أهواء حكام لعصر ونزواتهم، وفي الأعم الأغلب - أقله إلى عصر الشاه سليمان ومجيد محمد باقر المجلسي - استطاع الفقهاء البرايون أن يتعاضدوا بشكل سلمي نسبياً مع الحوانيين/اللاهريين من الفلاسفة والحكماء والعرفاء، رغم أن كتابة الردود المتبادلة على آراء بعضهم لبعض لم تنقص. بالفعل، فقد جرى التوصل أحياناً إلى تسوية مؤقتة سمحت بظهور نوع من التوليفية الشيعية الإثني عشرية؛ وهي تدخل في الميول انعكس في أعمال الفلاسفة الذين كانوا ضليعين في الفقه أيضاً، أو في أعمال العلماء الذين كانوا أولاً وقبل كل شيء فقهاء ولكنهم حاولوا أن يدمجوا في كتاباتهم عناصر من الجوانبية إلهية - لمركز.

هوق الحقود، الأخيرة للعصر الصفوي تشمخ قامة العلامة محمد باقر المجلسي، الذي يتجلى زملاءه بصفته مجلد العصر و«خانم» المجتهدين وفريد علماء عصره. إذا ما كان الساج دليلاً بأي شكل على استمرلة العلمية، فيجب التسليم بأنه الشخصية المجلية في الثقافة الإمامية الصفوية. ما من فقيه صفوي آخر استطاع مجاراة المجلسي في الشعبية

أو في الشهرة؛ إن الأعمال التي تحمل اسمه هي الأشهر بما لا يقاس من سائر الكتابات الإمامية الشعبية. غير أن نظرة أقرب إلى كتاباته تظهر أنه لم يضيف - عملياً - أي شيء إلى تطور الفقه والحديث كعلمين منظمين.

خطت النقلة من مركزية - الإله إلى مركزية - الإمام أوسع خطاها إبان العقود الأخيرة للعصر الصفوي. وعلى وجه العموم تحت رعاية المجلسي، الذي كان أبهر إنجازاته جمعه الأحاديث المتفرقة للأئمة في كل واحد مثناسك تقريباً، تأوّجت عملية جعل أصول العقيدة الإسلامية برائبة في مصطلحات ملأمة لفرع واحد من العلوم الإسلامية، أي الفقه والحديث. وأضحَ جداً أن مفتاح ذلك كُمنَّ في إيصال العقائد الأساسية للتشيع الإثني عشري إلى عموم الناس. وقد استطاع المجلسي أن يصل إلى أكثر جمهور ممكن لأن معظم كتاباته كان بالفارسية. عبر صياغته لعقيدة منظمة بسيطة بلغة الناس العاديين - الذين يروى أنه كان يزورهم، استطاع المجلسي أن يدنو من ميل هوام المسلمين إلى الأمور السطحية؛ وفي الوقت نفسه أن يملأ الفراغ الروحي الذي خلفه تآكل الطرق الصوفية برسائل متوالية حول سيرة الأئمة ومحنتهم وابتلاءاتهم وأحاديثهم وكراماتهم وقدراتهم.

عبر اهتمامه أساساً بالظاهري وليس بالماعني، بأدب لمسكية الإسلامية القويمة وليس باستبطان الإيمان النامي وتدبره، بشخص الأئمة وليس بحقائق الوحي، صار مذهب الإمامية على يد المجلسي أرثودكسياً بحق؛ وجرى رفض جميع الآراء الأخرى وقمعها بالقوة غالباً. التزاماً بمثليه البرانية، بشر المجلسي بأن الإيمان ناقص دون الاعتقاد بالأئمة، وأن العلم مقصور على معرفة أحاديثهم ومعرفة

الأوامر المتضافرة المروية عنهم والهادفة إلى تنظيم جميع نواحي حياة المؤمن الإمامي.

إذا كان المجلسي يرى أن العلم مؤلف أساساً من علم الحديث، فإن الآية القرآنية «إنما يخشى الله من عباده العلماء» يجب أن تدل، طبقاً لمبناه، على الفقهاء، ويلزم منه أن المجلسي ونظرائه الفقهاء سيُرفعون إلى مرتبة جليلة في المجتمع الإمامي لا يعلوها إلا النبي والأئمة. خير ما يدل على ذلك هو الحديث المشهور «العلماء ورثة الأنبياء». إلى المجلسي وأفكاره حول العلم يعود إجمالاً الفضل في قدرة لفقهاء على ترسيخ قاعدتهم الشعبية والفوز بالاحترام المطلق من قبل المؤمنين الإماميين البسطاء. وفعلاً، فكيف يمكن الشك بعد ذلك في مصداقية الفقيه، مع الأخذ بعين الاعتبار أنه وزملاءه نواب للإمام؟ علاوة على ذلك، بما أنه عالم، وبالتالي ممن يخشون الله وفقاً لتفسير المجلسي البديع، فكيف لا يبقى الفقيه فوق الشبهات؟

إذ ما كانت البرانية واللابرانية/الجوانية قادرتين على التعايش السلمي نسبياً قبل المجسسي، فإن هذا لم يكن الحال في أيامه. لقد اختار أن يعالج مشكلة لمعارضة الجوانية عبر وضع التصوف الشعبي المشوش والتصوف الراقى الأرثوذكسي في سلة واحدة، مثبهما جميعاً من هم تحت مسمى لصوفية بالهرطقة والبدعة والكفر. وجرى تكفير جميع الصوفية - وبالتالي جميع من أولوا اهتماماً مفرطاً في نظر المجسسي بحقائق الإيمان الداخلية - وإعلانهم مستحقين لنار جهنم. ولكن عيوب لشاء، رغم كونها ذميمة نظرياً بقدر أهاليل الصوفية، لم يبدُ أنها أفلقت العلامة، وبالفعل فقد ناصر الملكية أكثر من أي فقيه صفوي آخر وقرر انسلاطين الصفويين على أنهم بشرار بقيام الإمام الغائب.

تُسندعى برائية المجلسي والفقهاء الإماميين إلى دائرة الاهتمام  
 الحاد في سياق غيبة الإمام المهدي. وفقاً للأحاديث التي يعرضها  
 المجلسي في تحفته الأدبية، يعار الأنول، فإن زمس العيبة هو عصر  
 ابتلاء كبير للشعبة الإمامية، ولن ينهي إلا ظهور المهدي ورجعة الأئمة  
 الأحد عشر الآخرين. في حال الغيبة، كل الحكام غاصون بالأصالة  
 وبالتالي فحكوماتهم غير شرعية. غير أن على الشيعة الإمامية أن  
 يتحملوا الظلم بصبر وثبات. يحرم عليهم الثورة أو دعم التمرد، لأن  
 كل من يخرج طلباً للسلطة قبل ظهور المهدي منعوث بإشرك. على  
 المؤمنين الشيعة أن يخلدوا إلى الأرض ويستمسكوا بتعاليم الأئمة كما  
 يبلغهم إياها نوابهم وورثتهم، [أي] الفقهاء. لن يقوم العدل إلا بقيام  
 المهدي والرجعة الدرامية لسائر أهل البيت.

ولكن ما يظهر من العقيدة كما يعرضها المجلسي هو أن العدل  
 سيكون مقصوراً على أخذ الأئمة شأراً من أعدائهم الأموت منذ دهر  
 والراجعين إلى الحياة بمعجزة. إذا كانت عقيدة المهديوية عامة تسهم  
 في حرف الانتباه عن فكرة العدل الإلهي والخلاص الفردي الذي  
 سوف يحدث في القيامة، فإن عقيدة الإمامية الفريدة في الرجعة -  
 [أي] رجعة الأئمة الإثني عشر - تزيد من إبعاد الانتباه عن فكرة السلام  
 والعدل لكونيين اللذين سينبثقان عن إحياء الإسلام الأصيل وتركز  
 مباشرة على شغوص الأئمة أنفسهم. بينما يجري عرض الخلاص من  
 الظلم والذي سيتمتع به جميع المؤمنين نتيجة رجعة الأئمة على أنه  
 أبرز ضرورات رجوعهم، فإن الثأر من أعدائهم القدامى - خاصة أبو  
 بكر وعمر - هو ما يغطي على كل الاعتبارات ويبدو، في المحصلة  
 نهائية، السبب الأوحده لرجعتهم من القر. في مفهوم العيبة، يتأوَّج

ظهور المهدي ورجعة الأئمة بكتابهم الجديد وإسلامهم المتجدد،  
وتراجيديا الأئمة؛ كما تعيلُ الجوانية إمامية - المركز لـ الفقهاء  
الإماميين إلى برج صغيتها.

أخيراً، يجب القول إنه رغم كون كتابات المجلسي ما زالت  
محترمة في دوائر إمامية معينة حتى يومنا هذا، فإن الكثير من الرويات  
الحلافية والمثيرة للجدل والتي قَدِّمها في مجموعة كتاباته العزيزة قد  
أُسْقِطَتْ باعتبارها موضوعة. وقد صَنَّفَ بعضُ الكتاب الإماميين  
المعاصرين للمجلسي نفسه على أنه متعصب جداً ودجالاً حَزَفَ  
الأحداث لتُمَلِّقَ سلاطين عصره، ومؤيِّدٌ للركون السياسي يثَّاراً للوضع  
الراهن من أجل الحفاظ على المنزلة العليا لـ الفقيه في الحياة الإمامية  
دينية واجتماعية. يمكن اعتبار ردة العمل ضدَّ الركون السياسي للمجلسي  
وزملائه الفقهاء عاملاً رئيساً في حصول مذهب الإمامية على وجه  
ثوري جديد في القرن العشرين؛ تشيخٌ لا يحبذ ثقافة لمباحث  
اللامتناهية في دقائق الموضوع، أو في ضرورة الثَّار من فتنة الحسين  
وعلي؛ ولكنه تشيخٌ يستمر، عبر تركيزه على السياسة وليس الفقه،  
على الثورة وليس ندب الحسين، في مناصرة المسار البراني، سواء  
أكان ذلك عمداً أم غير ذلك، ويُعشِّم على حقائق الإيمان وأصالته  
الأبدية.



## المصادر والمراجع

### أولاً: المصادر والمراجع العربية والفارسية والتركية

١. ابن البزازی، توفیق بن اسماعیل صفوة الصفاء، India Office، مطبوعة رقم ١٨٤٢.
٢. ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، التبيين والتبيين، دار الندوة الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
٣. ابن بطوطة، محمد بن عبد الله: رحلة ابن بطوطة، بيروت، ١٩٦٠.
٤. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنة النبوية في تلخيص كلام الشیفة القدسية، القاهرة، ١٩٦٢.
٥. ابن حنبل، أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت، د. ت.
٦. ابن طاروس، راضي الدين علي، الإقبال، طهران، د. ت.
٧. ابن عباس، عبد الله، تفسير الطبري من تفسير ابن عباس، انتشار استقلال، إيران، د. ت.
٨. أبو حنيفة، النعمان بن ثابت، الإبانة، القاهرة، ١٩٢٩ - ١٩٣٠.
٩. الأحسان، ابن أبي جمهور المجلي، طهران، ١٩١١.
١٠. الأردبيلي، أحمد بن محمد، مجمع الفائقة والبرهان، طهران، ١٨٥٥ - ١٨٥٦.
١١. الأردبيلي، محمد بن علي، جامع الرواة، قم، ١٩٨٢ - ١٩٨٣.
١٢. الأنندي لأصفهاني، السمرقاني عبد الله، رياض العلماء وحياتى الفضلاء، قم، ١٤١١هـ/٨٠ - ١٩٨٦م.
١٣. إقبال، عباس، تاريخ محفل إيران، طهران، ١٣٦٢ هـ. ش. / ٢٣ - ١٩٣٤.
١٤. الأمين، حسن حسن راند، معركة القدس، طهران، مركز دراسات علمي وفكري، ١٩٨٣ - ١٩٨٤.
١٥. الأملي، حيدر، جامع الأسرار ومفتاح الأنوار، تحقيق وتقديم هري كریم [كورمان] وهشمان اسماعيل يحيى، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٦٨ هـ. ش.
١٦. الأمين، محسن، خطط جبل عامل، حققه وأخرجه حسن الأمين، دار المحجة البيضاء ودار الرسول الأكرم، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.
١٧. بازرجى، مهدي، گمراهان، طهران، ١٩٨٣/١٩٨٤.

١٨. البحري، يوسف: لؤلؤ البحرين، تحقيق محمد بحر العلوم، النجف، ١٩٦٦ - ١٩٦٧.
١٩. البحري، محمد بن اسماعيل: صحيح البخاري، اسطنبول، ١٩٧٧/١٩٧٨.
٢٠. البرقي، أبو الفضل: مقدمة بر تليفي لقرآن، طهران، ١٩٨٥.
٢١. بسبي، محمد سعيد بن محمد كاظم: تاريخه حيات، مشهد، ١٩٥٢ - ١٩٥٣.
٢٢. بسبي، محمد سعيد بن محمد كاظم: درونگری و بیرونگری، مشهد، د. ت.
٢٣. التبريزي، حسن الكريلاني: روضة البچان و جئات البچان، طهران، ١٩٦٦/١٩٦٥.
٢٤. الترمذي، محمد بن اسماعيل: سنن الترمذي، القاهرة، ١٩٣٧/١٩٣٨.
٢٥. التنكابني، محمد بن سليمان: فصوص العلماء، ترجمة الشيخ ملك وهي، بيروت، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.
٢٦. الثعالبي، أحمد بن محمد، حواشي المجالس، القاهرة، د. ت.
٢٧. جواهری، ك. کلیات شیخ بهائی، طهران، د. ت.
٢٨. حمادي، عبد الرضا: لؤلؤ در عصر لقا، كانون انتشارات، طهران، ١٣٥٤ هـ، ش. ٧٥/٠ م ١٩٧٦.
٢٩. الحر العاملي، محمد بن الحسن: أمل الأمل، تحقيق أحمد الحسيني، النجف، ١٩٦٥ - ١٩٦٦.
٣٠. الحر العاملي، محمد بن الحسن: وسائل الشيعة، تحقيق الشيخ محمد ارازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.
٣١. الحسيني، هاشم معروف: سيرة الأئمة الإثني عشر، بيروت، ١٩٧٦ - ١٩٧٧.
٣٢. الخاسبي، علي: طرح كلي تديسه إسلامي در قرآن، طهران، ١٩٧٦/١٩٧٥.
٣٣. الحسيني، روح الله، توضيح المسائل، طهران، ١٩٧٩.
٣٤. الخوانساري، عبد الحسين: وقائع السنين والأعوام، طهران، عاقدخانه اسلامية، ١٩٧٣/١٩٧٤.
٣٥. خواند مير، فهاث الدين: حبيب السيرة في أخبار نكراء البشر، طهران، ١٩٥٤ - ١٩٥٥.
٣٦. الخوانساري، محمد باقر: روضات البچات، طهران، ١٨٨٧.
٣٧. دانش دظرو، م. ت. ادلوري ميان فلسفه و دانشمندی في عصره دانشکده ادبیات تبریز، المجد ٩، ١٩٥٧/١٩٥٨.
٣٨. دانش دظرو، محمد تقی: فهرست کتابخانه اهدائی آکای مشکاة به کتابخانه دانشگاه تهران، طهران، مطبعة جامعة طهران، ١٩٥١ - ١٩٦٠.
٣٩. الدهنوي، حافظ غلام حلیم شاه عبد العزيز: تحفة إلتا عشرية، لکنار، ١٨٨٥.
٤٠. الدرسي، علي: استاد کل محمد باقر بن محمد اکحل معروف به وحید بهبهائي، قم، ١٩٥٨.
٤١. المومني، حسن: مهدي موهود: ترجمه جلد سيزدهم بحار الأنوار، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٩٧١ - ١٩٧٢.
٤٢. الذهبي، محمد بن عثمان: المستطرى من منهاج السنة والاعتقاد، القاهرة، ٣٧٤ - ٥٤ م ١٩٥٥.

٤٣. الرازي، محمد الدين محمد بن عمر. مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.
٤٤. الرازي، نجم الدين عبد الله بن محمد. موصد العباد من المبدأ إلى السعاد، تحقيق م. رياحي، طهران، ١٩٧٣/١٩٧٤.
٤٥. رعد، رشيد. تفسير القرآن الكريم المعروف بتفسير المتار، المطبعة الكبرى لأميرية، القاهرة، ١٩٤٨ - ١٩٥٦ م.
٤٦. زميني، سعيد كاظم. سير وسفر، قزوين، ١٩٨٧.
٤٧. سرهندي، أحمد: مکتوبات، لکناؤ، ١٨٨٩.
٤٨. الشاه طهماسب. تذکرة شاه طهماسب، کالکوتا، ١٩١٢.
٤٩. شاه نعمه الله ولي النيراني، طهران، ١٣٥٢ هـ / ش ١٩٧٣ - ١٩٧٤.
٥٠. شاه نعمه الله ولي. کلیات اشعار شاه نعمه الله ولي (باعتناء ج سوربخش)، طهران، ١٣٥٢ هـ / ش ١٩٧٣ - ١٩٧٤.
٥١. شریعتی، علی. التلخیص المأثور والتلخیص الصغیر، ترجمة حیدر مجید، بیروت، دار الأمير، ٢٠٠٢.
٥٢. شریعتی، علی. اُمّی، اُمّی. نحن معهود، بیروت، دار الأمير، الطبعة الأولى، ٢٠١٣.
٥٣. شریعتی، علی. با مخاطبهای آشنا، طهران، حبیبة ارشاد، ١٩٧٧/١٩٧٦.
٥٤. شریعتی، علی. تلخیص علوی و تلخیص صفوی، طهران، ١٩٧٤/١٩٧٣.
٥٥. شریعتی، علی. شیعہ، طهران، انتشارات الزهراء، ١٩٨٤/١٩٨٣.
٥٦. شریعتی، علی. فاطمة هي فاطمة، ترجمة هاجر النحطاتي، دار الأمير، بیروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.
٥٧. شریعتی، علی. مسؤولیت شعی بیرون، طهران، ١٩٧٤/١٩٧٣.
٥٨. شریعتی، علی. معرفة الإسلام، ترجمة حیدر مجید، مراجعة وتدقیق حسین شعب، دار الأمير، بیروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤.
٥٩. شتوت، محمود. من توجهات الإسلام، دار الفلم، القاهرة، د. ت.
٦٠. الشهيد الثاني، ابن الدين العسلي. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، تبريز، ١٩٥٥ - ١٩٥٦.
٦١. الشوشتری، نور الله. إحقاق الحق، طهران، ١٩٥٦ - ١٩٥٧.
٦٢. الشوشتری، نور الله. مجالس المؤمنین، طهران، المكتبة الإسلامية، ١٩٥٥ - ١٩٥٧.
٦٣. شیبانی، د. م. تشکیل شاهنشاهی صفوی: إحياء وحدت ملی، طهران، ١٣٤٥ هـ / ش ١٩٦٦ - ١٩٦٧.
٦٤. الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم الأسفار الأربعة، تحقيق محمد رضا المظفر، طهران، ١٩٥٩/١٩٥٨.
٦٥. الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم. الشواهد القويّة، تحقيق ج. الأسباني، مشهد، ١٩٦٨/ ٩٦٧.
٦٦. الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم. مع أصل، طهران، انتشارات مولی، ١٩٨١.

٦٧. الشيرازي، ميرزا محمود: التوابع لبنيان الروافض، مخطوطة المتحف البريطاني رقم ٧١٠١، ص ٩٨.
٦٨. الصدر، محمد باقر: بحث حول المهدي، مركز الخديرة للدراسات الإسلامية، قم، الطبعة الأولى، المحققة، ١٩٩٦.
٦٩. الصدوق، محمد بن علي: كمال الدين وتمام النعمة، صححه وعلق عليه علي أكبر سعدي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥هـ.
٧٠. سعدي، آرمغان ولايت، مشهد، ١٩٦٥ - ١٩٦٦.
٧١. سعدي، زندگاني مجتبي، مشهد، ١٩٥٦ - ١٩٥٧.
٧٢. صدوي، ر. زندگاني شاه اسماعيل صفوي، طهران، ١٣٤١ هـ ش، ١٩٦٢م.
٧٣. الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، د. ت.
٧٤. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: تاريخ الرسل والملوكة، (باعتد دي هوي)، لندن، ١٨٧٩ - ١٩٠١.
٧٥. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ضبط صدلي المطابع، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥.
٧٦. الطهراني، آقا برك: التلويح إلى تصنيف النجعة، بيروت، دار العودة، ١٩٨٨.
٧٧. الطهراني، علي: أخلاق إسلامي، مشهد، ١٩٧٧.
٧٨. الطوسي، محمد بن الحسن: القهرست، مشهد، ١٩٧٢.
٧٩. الطوسي، محمد بن الحسن: كتاب الغيبة، الجب، ١٩٦٥.
٨٠. العباد، عبد المحسن: عقيدة أهل السنة والآخر في المهدي المنتظر، قم، ١٩٧١.
٨١. العزاري، هيدس: تاريخ العراق بين احتلالين، بغداد، ١٩٣٥ - ١٩٥٠.
٨٢. عصاري، محمد كاظم، علم الحديث، طهران، ١٩٧٥ - ١٩٧٦.
٨٣. الفرائي، أبو حماد محمد بن محمد: إحياء علوم الدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.
٨٤. الفاري، قاضي أحمد: تاريخ جهان آراء، طهران، د. ت.
٨٥. هولدتسبير، المناس العقيدة والشرعية في الإسلام: تاريخ التطور الملهدي والظهوري في الدين الإسلامي، نقله إلى العربية وعلق عليه محمد يوسف موسى، علي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، القاهرة، دار الكتب الحديثة، الطبعة الثانية، ١٩٥٩.
٨٦. فرحاني الطماني، علي: اللهم القوا، طهران، مكتبة مدرسة سده سالار، مخطوطة رقم ١٨٤٥.
٨٧. فسي، نصر الله: جنگ حليزلان في مجلة فتشكده أديبات طهران، ج ١ (١٩٥٣ - ١٩٥٤)، ٥٠ - ١٢٧.
٨٨. فسي، نصر الله: زندگاني شاه جيلس اول، طهران، ١٣٣٧ هـ ش / ٥٣ - ١٩٥٤م.
٨٩. الفيض الكاشاني، الملا محسن: رفع الغفلة، طهران، كتابخانه مركزي دانشكده، طهران، المخطوطة رقم ٣٣٠٣.
٩٠. الفيض الكاشاني، الملا محسن: آئين شامي، شيراز، ١٩٤١ - ١٩٤٢.

٩١. القروي، محمد بن يزيد: ستن بين حاجة، تحقيق محمد قزاق عبد الباقى، دار المكر، بيروت، ٥، ٢٠٠٤.
٩٢. القروي، محمد طاهر وحيد: عباس نامه، آراك، ١٩٥٠/١٩٥١.
٩٣. القمي، عباس: مفاتيح الجنان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، طبعة لأولى، ٢٠٠٣.
٩٤. القمي، قاضي أحمد: خلاصات التواريخ، برلين، Deutsche Staatsbibliothek، مطبوعة رقم ٢٢٠٢.
٩٥. كامبر، ر. در موبو شاهنشاه ايران، ترجمة جهانداري، طهران، ١٩٧١.
٩٦. الكرماني، البيهقي، آقا أحمد: مرآة الأحوال جهلان نعماء، لندن، المكتبة البريطانية، المخطوطة الفارسية رقم ٥٦٢٤.
٩٧. كسروي تبريزي، أحمد: مآز هم صفوة في آئينه، ج ٢ (١٩٢٧ - ١٩٢٨).
٩٨. كسروي تبريزي، أحمد: الشيع والشيعة، طهران، د.ت.
٩٩. كسروي تبريزي، أحمد: شيخ علي وفاغوش، طهران، ١٩٦٣.
١٠٠. كشور، كريم: مهنة سرمداران در خراسان، في فرهنگ ايران وسين، ج ١١ (١٩٦٢)، ص ١٢٤ - ٢٢٤.
١٠١. الكشي، محمد بن عمر بن عبد العزيز: كتاب الرجال، مشهد، ١٩٦٩/١٩٧٠.
١٠٢. الكلبكاني، لطف الله الصافي: منتخب الآثار في الإمام الثاني عشر، مكتبة الصدر، طهران، الطبعة الثالثة، د.ت.
١٠٣. الكلبكي، محمد بن يعقوب الكافي، تحقيق علي أكبر خفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط ٤، ١٣٩٥هـ.
١٠٤. الكوفي، أحمد بن أحمد: كتاب الفروع، حيدرآباد، ١٩٧٦.
١٠٥. الملاهي، عبد الرزاق محمد: شرح لسن راز، تحقيق ك. مسحي، طهران، ١٣٣٧هـ. لم، ٥٨/ ١٩٥٩م.
١٠٦. المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣.
١٠٧. المجلسي، محمد باقر: نحة قزاق، تبريز، ١٨٩٥ - ١٨٩٦.
١٠٨. المجلسي، محمد باقر: حلية المتقين في الأدب والسن والأخلاق، تحقيق وترجمة خليل دوي، دار الأمير، بيروت، ط ٢، ١٩٩٩م.
١٠٩. المجلسي، محمد باقر: حيلة القلوب، طهران، ١٩٥٥/١٩٥٤.
١١٠. المجلسي، محمد باقر: رساله سؤال وجواب، تبريز، ١٩٥٤/١٩٥٣.
١١١. المجلسي، محمد باقر: زك المملاء، تمريب وتعليق علاء الدين الأعلمي، انتشارات أفق فردا، ط ١، ١٤٢٣هـ.
١١٢. المجلسي، محمد باقر: هين الحياة، تمريب وتحقيق سيد هاشم الميراني، مؤسسة البشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤٢٦هـ.
١١٣. المجلسي، محمد باقر: محتاجات نامه، مشهد، ١٩٧٦/١٩٧٥.
١١٤. المجلسي، محمد باقر: رسالة تشويق السالكين، تبريز، ١٩٥٣ - ١٩٥٤.

١١٥. المجتبي، محمد تقی: *لوائح صاحب قزوين*، طهران، ١٩١٣.
١١٦. محجوب، محمد جعفر: *قزوين و متعلقه خواني تا وضعه خواني*، من ايران نامه، ج ٣، المجلد ٣ (ربيع ١٩٨٤).
١١٧. مشرقي، حمد الله: *تاريخ گزینده*، تحقيق ع. ح. سوائي، طهران، ١٩٥٧/١٩٦١.
١١٨. مطهري، مرتضی: *الإنسان والإيمان*، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، ط ٢، ١٩٨٨.
١١٩. مطهري، مرتضی: *العدل الإلهي*، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١.
١٢٠. مطهري، مرتضی: *حقوق الحركة في الإسلام*، دار المحجة البيضاء، بيروت، ١٩٩١.
١٢١. معصوم عبي شاه، *طرائق الحقائق*، طهران، ١٣٣٩ هـ ش. / ١٩٦٠ - ١٩٦١ م.
١٢٢. الحفدي، محمد بن أحمد. *أحسن التقاسيم في معرفة الأئمة*، حرره وقدم به شاکر عمبي، دار السريدي للنشر والتوزيع والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.
١٢٣. المغربي، تقی الدين: *المخطوط*، القاهرة، ١٣٢٦/١٩٠٨ - ١٩٠٩ م.
١٢٤. السهردي، مصلح الدين. *تذكرة القبور یا دشتستان و بزرگان اصلهان*، أصهان، ١٩٦٩/١٩٧٠.
١٢٥. نصرآبادي، ميرزا محمد طاهر: *تذكرة نصرآبادي*، طهران، فروحي، ١٩٧٣.
١٢٦. مطري، محمود: *نقاوة الأکار في ذکر الأخيار*، تحقيق إشرافي، طهران، ١٩٧٣ - ١٩٧٤.
١٢٧. نظري، يحيى. *قرآن و پديده هاي طبيعت از عهد هانلي (مروزي)*، طهران، ١٣٥٨ هـ ش / ٧٩ - ١٩٨٠ م.
١٢٨. سوائي، أ. أسند و مکاتبات تاريخي شاه عباس قول، طهران، ١٩٧٣/١٩٧٤.
١٢٩. التريختي، الحسن بن موسى. *فرق الطبعة*، تحقيق و نشر، ليرخ، ١٩٣١.
١٣٠. نوري، يحيى: *حقوق وحدود زن در اسلام*، طهران، ١٣٤٠ هـ ش / ٦١ - ١٩٦٢.
١٣١. هدايت، رضا تقی حاد: *ملحقات روضة الصفاء*، طهران، ١٨٥٩/١٨٥٨.
١٣٢. يوسفی، م. ك. *حرور الملوفين*، طهران، د. ت.

## ثانياً: المصادر والمراجع الغربية

1. 'Ashur, Mustafa Zaki. *Badi' al-zaman Sa'id Nursi*, Kolin, Mibrab, n.d.
2. 'Askari, Seyyed Hassan. 'Religion and Development' in *The Islamic Quarterly*, vol. 30, no. 2 (1986), p. 75-81.
3. Al-Attas, Syed Muhammad Naquib *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future* London, Mansell Publishing, 1985.
4. Algar, Hamid. 'Shi'ism and Iran in the eighteenth century' in T. Naff and R. Owen (eds.), *Studies in Eighteenth Century Islamic History* London, 1977.
5. Algar Hamid. 'Some Observations on Religion in Safavid Persia' in *Iranian Studies*, vol. 7 (1974), p. 286-293.
6. Algar, Hamid. 'The Naqshbandi Order: A preliminary Survey of its His-

- tory and Significance' in *Studia Islamica*, vol. 44 (1976), p. 123-152.
- 7 Allouche, Adel. *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1983.
  - 8 Arjomand, Said Amir. 'Religious Extremism (Ghuluww), Sufism and Sunnism in Safavid Iran: 1501-1722' in *Journal of Asian History*, vol. 15, no. 1 (1981), p. 1-35.
  - 9 Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
  - 10 Aubin, Jean. 'La politique religieuse des Safavides' in *Le Shi'isme Imamate*. Paris: Colloque de Strasbourg, 1970.
  - 11 Aubin, Jean. 'Les Sunnites du Larestan et la chute des Safavides' in *Revue des études islamiques*, vol. 33 (1965), p. 151-171.
  - 12 Aubin, Jean. *Matériaux pour la Biographie de Shah Nematullah Wali Kermani*. Jami-t Mufid. Tehran, 1956.
  - 13 Aubin, Jean. 'Shah Isma'il et les notables Iraq persan' in *Journal of Economic and Social History of the Orient*, vol. 2, no. 1 (1959), p. 35-81.
  - 14 Aubin, Jean. 'Tamerlan à Bagdad' in *Arabica*, vol. 9 (1962), p. 303-309.
  - 15 Baljon, J.M.S. *Religion and Thought of Shah Wali aliah Dihlawi 1703-1762*. Leiden: E.J. Brill, 1986.
  - 16 Banani, Amir. 'Reflections on the social and economic structure of Safavid Persia at its zenith' in *Iranian Studies*, vol. 2 (1978), p. 83-116.
  - 17 Bellan, L.L. *Chah Abbas I*. Paris, 1932.
  - 18 Browne, E.G. *A Literary History of Persia*. Cambridge: CUP, 1930.
  - 19 Burckhardt, Titus. *Introduction to Sufi Doctrine*. London, 1975.
  - 20 Calder, Norman. 'Legitimacy and Accommodation in Safavid Iran' in *IRAN*, vol. 25 (1987), p. 91-105.
  - 21 Calder, Norman. *The Structure of Authority in Imami Shi'i Jurisprudence*. Unpublished Ph.D. thesis, SOAS, University of London, 1980.
  - 22 Carmelites. *A chronicle of the Carmelites in Persia and the papal Mission of the XVIIth and XVIIIth Centuries*. London, 1939.
  - 23 Chardin, J. *Les voyages du Chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient*, (ed. by L. Langle's). Paris: Le Normant, 1811.
  - 24 Chittik, William. *A Shi'ite Anthology*. London: The Muhammad Trust, 1980.
  - 25 Cole, Juan R. *Imami Shi'ism from Iran to North India 1722-1856*. Ph.D. thesis, University of California, Los Angeles, 1984.
  - 26 Corbin, Henry and Yahya, Osman. *La Philosophie Shi'ite*. Tehran, 1969.
  - 27 Corbin, Henry. 'Confessions extatique de Mir Damad' in *Mélanges Louis Massignon*. Damascus, 1956.
  - 28 Cragg, Kenneth. *The House of Islam*. Belmont: Dickenson, 1969.
  - 29 Dabashi, Hamid. 'Ali Shari'ati's Islam: Revolutionary Uses of Faith in a

- Post-Traditional Society', in *The Islamic Quarterly*, vol. 27, no. 4 (1983), p. 203-22.
30. Danner, Victor with Thackston, W. M. *Ibn 'Aza'llah: The Book of Wisdom - Khwaja Abdullah Ansari: Intimate Conversations* London SPCK, 1979.
  31. Dickson, M. B. 'Lockhart's The Fall of the Safawi Dynasty' in *JOAS*, vol. 82 (1962), p. 503-517.
  32. Dickson, M. B. *Shah Tahmasp and the Uzbeks*. Princeton University Ph. D. thesis, Princeton, 1938.
  33. du Mans, Rafael. *Estat de la Perse en 1660*, (ed. By C. Schefer) Paris, 1890.
  34. Eberhard, E. *Osmantische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*. Freiburg, 1970.
  35. Elgood, Cyril. *Safavid Medical Practice*. London, 1970.
  36. Elash, Joseph. 'Misconceptions regarding the judicial status of the Iranian ulama' in *International Journal of the Middle East*, vol. 10 (1979), p. 9-25.
  37. Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political Thought*. London: The Macmillan Press, 1982.
  38. Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā Sadra*. Albany: State University of New York Press, 1975.
  39. Fischer, Michael M. J. *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980.
  40. Gardet, L. 'Islam' in *IF*.
  41. Gaudelroy-Demombynes, M. *La Syrie à l'époque des Mamelouks* Paris, 1923.
  42. Gamelli-Caroni, J. F. 'A Voyage Round the World' in Churchill, J. (ed.). *A Collection of Voyages* (Vol. 4). London, 1704.
  43. Gibb, H. A. R. *Islam*. Oxford: OUP, 1975.
  44. Glassen, Erika. 'Schah Isma'il I und die Theologen seiner Zeit' in *Der Islam*, vol. 48 (1971/2), p. 254-268.
  45. Glassen, Erika. 'Schah Isma'il, ein Mahdi der Anatolischen Turkmenen?' in *ZDMG* 121 (1971), p. 61-9.
  46. Gobineau, Count. *Les religions et les philosophes dans l'Asie centrale* Paris, 1865.
  47. Hinz, Walther. *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert*. Berlin/Leipzig, 1936.
  48. Hodgson, Marshall G. 'How did the early Shi'a become sectarian?' in *JAOS*, vol. 75 (1955), p. 1-13.
  49. Hodgson, Marshall G. 'The Safawi Empire: Triumph of the Shi'ah, 1503-1722' in *The Venture of Islam*, vol. 3. Chicago, 1974.



- 50 Hollister, J. N. *The Shi'a of India*. London, 1953.
- 51 Hossein, Jassim M. *The Occultation of the Twelfth Imam*. London: The Muhammadi Trust, 1982.
- 52 Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal, 1966.
- 53 Izutsu, Toshihiko. *The Concept of Belief in Islamic Theology*. Tokyo, 1965.
- 54 Jabre, Farid. *La Notion de Certitude selon Ghazali*. Paris, 1958.
- 55 Jackson, A. V. W. *From Constantinople to the Home of Omar Khayyam*. New York, 1911.
- 56 Keddie, Nikkie R. 'The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran' in *Scholars, Saints and Sufis* (ed. By N. Keddie). Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1978.
- 57 Keddie, Nikkie R. *Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran*. Newhaven: Yale University Press, 1981.
- 58 Keshing, H. J. 'Badr al-din b. Kadi Samawua' in *EP*.
- 59 Krusinski, T. J. *The History of the Late Revolutions in Persia*. London, 1740.
- 60 Lampton, A. K. S. 'Concepts of Authority in Persia. Eleventh to Nineteenth Centuries A.D.' in *IRAN*, vol. 26 (1988), p. 95-103.
- 61 Lampton, A. K. S. 'Qua Custodiet Custodes' in *Studia Islamica*, vol. 6 (1956), p. 125-146.
- 62 Lewis, B., 'Some observations on the significance of heresy in the history of Islam' in *Studia Islamica*, vol. 1 (1953), p. 43-63.
- 63 Lockhart, Lawrence. *The Fall of the Safawi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia*. Cambridge: CUP, 1958.
- 64 Malcolm, Sir John. *History of Persia*. London, 1815.
- 65 Mazzaoui, Michael M. 'The Ghazi backgrounds of the Safawid State' in *Iqbal Review*, vol. 12, no. 3 (1971), p. 79-90.
- 66 Mazzaoui, Michael M. *The Origins of the Safavids: Shi'ism, Sufism and the Ghuliat*. Wiesbaden, 1972.
- 67 Memon, Muhammad Umar. *Ibn Taimiya's Struggle against Popular Religion*. The Hague, 1976.
- 68 Minorsky, V. (ed.). *Tadhkirat al-muhtat*. Cambridge: CUP, 1980.
- 69 Minorsky, Vladimir. 'Jihan Shah Qaraqoyunlu and his Poetry' in *BSOAS*, vol. 16 (1954), p. 271-97.
- 70 Minorsky, Vladimir. 'The Poetry of Shah Isma'il I' in *BSOAS*, vol. 10 (1942), p. 1006a-1053a.
- 71 Minorsky, Vladimir. 'Kizilbash' in *EP*.
- 72 Minorsky, Vladimir. *La Perse au XVe Siècle entre la Turquie et Venise*. Paris: E. Leroux, 1933.

73. Modarressi Tabataba'i, Hossein. *An Introduction to Shi'i Law*. London, Ithaca Press, 1984.
74. Mole', M. 'Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Shisme' in *Revue de Etudes Islamiques*, vol. 29, no. 1 (1961), p. 61-142.
75. Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University Press, 1985
76. Moreh, V B. 'The status of religious minorities in Safavid Iran' in *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 40 (1981), p. 119-134.
77. Morris, James Winston. *The Wisdom of the Throne: an Introduction to the Philosophy of Mullā Sadra*. Princeton University Press, 1981.
78. Morton, A H. 'The Ardabil shrine in the reign of Shah Tahmasp I' in *Iran*, vol. 12 (1974), p. 31-64 and vol.13 (1975), p. 39-58.
79. Nadvi, Muzaffar al-din. 'Pinam-Corrupted Sufism' in *Islamic Culture*, vol 9 (1935), p. 475-84.
80. Nasr, Seyyed Hossein. *Sadr al-din Shirazi and his Transcendent Theosophy*. Tehran, 1978.
81. Nasr, Seyyed Hossein. *Sufi Essays*. London, 1972.
82. Newman, Andrew. 'Towards a reconsideration of "Isfahan School of Philosophy": Shaykh Baha'i and the role of the Safawid 'ulama,' in *Studia Iranica*, no. 15/2 (1986), p. 165-99.
83. Nikitine, Basil. 'Essai d'analyse du safwat al-safa' in *Journal Asiatique*, vol. 245 (1975), p. 385-394.
84. Nuri, Bediuzzaman Said. *Emirdag Lahikası*. Istanbul: Sinan Matbaası, 1959.
85. Nuri, Bediuzzaman Said. *Lema'lar*. Istanbul: Sinan Matbaası, 1959
86. Nuri, Bediuzzaman Said. *Mektubat*. Istanbul: Sinan Matbaası, 1959
87. Nuri, Bediuzzaman Said. *Sua'lar*. Istanbul: Sinan Matbaası, 1959.
88. Nuri, Bediuzzaman Said. *The Miracles of Muhammad*. Istanbul, 1985.
89. Osman, Muhammad Salih. *Mahdism in Islam up to 260 A.H./874 and its relation to Zoroastrian, Jewish and Christian Messianism*. Ph D. Thesis, University of Edinburgh, 1976.
90. Pampus, Karl-Heinz. *Die Theologische Enzyklopadie Bihar al-Anwar*. Bonn, 1970
91. Perry, R.J. 'The Last Safavids 1722-1773' in *Iran*, vol. 9 (1971), p. 59-69.
92. Pourjavady, Nasrollah and Wilson, Peter Lampton. *Kings of Love. The Poetry and History of the Ni'matullahiyya Sufi Order*. Tehran, 1978
93. Rahbar, Daud. *God of Justice: A study in the Ethical Doctrine of the Qur'an*. Leiden, 1960.
94. Rajkowski, W W. *Early Shi'ism in Iraq*. Ph.D. Thesis, SOAS University of London, 1955.
95. Ringgren, Heimer. *Islam. 'axlama and Muslim*. Uppsala, 1949.

- 96 R. inggren, Helmer 'The conception of faith in the Koran' in *Oriens*, vol. 4 (1951), p. 1-20.
- 97 Rohrborn, K. *Provinzen und Zentralgewalt Persiens im 16 und 17 Jahrhundert* Berlin, 1966.
- 98 Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant*. Leiden: Brill, 1970.
- 99 Rosa, Sir Denison. 'The Early Years of Shah Isma'i'l, Founder of the Safavid dynasty' in *JRAS* (April, 1896), p. 249-340.
- 100 Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein. *Islamic Messianism*. Albany State University of New York Press, 1981.
- 101 Sanson, Nicolas. *The Present State of Persia*. Paris, 1695
- 102 Sarwar, Ghulam. *History of Shah Isma'i'l Safawi*. Aligarh, 1939
- 103 Savory, R. M. 'A 15<sup>th</sup> Century Propagandist at Herat' in *American Oriental Society, Middle West Branch Semi-centennial volume* (London, 1969), p 196-97
104. Savory R. M. 'The office of khalifat al-khulafa under the Safavids' in *JAOs* vol. 85 (1965), p. 497-502.
105. Savory, R. M. *Iran Under the Safavids* Cambridge: CUP, 1980
106. Savory, R. M. 'Some reflections on totalitarian tendencies in the Safavid State' in *Der Islam*, vol. 53 (1976), p.226-241
- 107 Savory, R. M. 'The Principal Offices of the Safavid State during the Reign of Tahmasp I' in *BSOAS*, vol. 24, no. 1 (1961), p. 65-85
- 108 Savory R. M. 'The Safavid State and Polity' in *Iranian Studies*, vol. 7 (1974), p. 179-212.
- 109 Schimmel, Annemarie 'The Ornament of the Saints' in *Iranian Studies*, vol 7 p. 88-111
- 110 Schoun, Frithjof. *Islam and the Perennial Philosophy*. London, 1976
111. Smith, Jane I. 'Continuity and Change in the Understanding of Islam' in *The Islamic Quarterly*, vol. 16, no. 3 (1972), p. 121-139.
112. Smith, W. Cantwell 'The Special Case of Islam' in *The Meaning and End of Religion*. New York, 1964. p. 75-108.
113. Sohrwade, Hanna. 'Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Shiten anatoliens im 16. Jahrhundert' in *Der Islam*, vol. 41 (1965), p. 95-223.
- 114 Sourdcl-Thomine, J. 'Inscriptions arabes de Karak Nuh' in *Bulletin d'Etudes Orientales*, vol. 13 (1949-1951), p. 71-84.
- 115 Spicehandler, E. 'The persecution of the Jews in Iran under Shah 'Abbas I' (1642-1666)' in *Hebrew Union College Annual*, vol. 46 (1975), p. 331-356.
- 116 Sirothman, R. 'Ghali' in *Shorter Encyclopedia of Islam*.
- 117 Sumer, Faruk. *Safavi Devletinin Kuruluru ve Gelismesinde Anadolu Turklerinin Rolu*. Ankara, 1976.

118. Tavernier, J.B. *Voyages des M.J.B. Tavernier en Turquie, en Perse et aux Indes*. Paris, 1713.
- 119 The Hakluyt Society, *Travels of Venetians in Persia*. London, 1873
- 120 Togan Zeki Velidi, 'Sur l'origine des Safavides' in *Melanges Louis Massignon*. Damascus, 1957.
- 121 Trimmingham, J. Spencer *The Sufi Orders in Islam*. Oxford. Clarendon Press, 1971
- 122 Tschudi, 'Bektashyya' in *EP*.
- 123 Walsh, J. R. 'The Historiography of Ottoman-Safvid Relations in the sixteenth and seventeenth centuries' in Lewis, B. and Holt, P. M. (ed.), *Historians of the Middle East*. London, 1962.
124. Walsh, J. R. 'Yunus Emre: a 14<sup>th</sup> century Turkish hymnodist' in *Numen*, vol. 7 (1960), p. 172-188.
125. Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology* Edinburgh UEP, 1979
- 126 Wehr, Hans. *Arabic-English Dictionary*. (Edited by J.M. Cowan) New York SLS, 1976.
- 127 Wensinck, A.J. *A Handbook of Early Muhammadan Jurisprudence*. Liiden, 1927 and 1960.
- 128 Wensinck, A.J. *The Muslim Creed*. Cambridge: CUP, 1932.
- 129 Wensink, A.J. *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*. Leiden, 1927.

## المصادر العربية والخارسية والتاريخية التي اعتمدت ترجمتها

١. ابن روهبان: تاريخ عالم آرا آميني. لخصه وترجمه فلاديمير مينورسكي  
Minorsky  
Ibn Robahan, *Persia in A. D. 1478-1490*, transl. by Vladimir Minorsky.  
London. Royal Asiatic Society, 1957
٢. روملو، حسن: أحسن التواريخ. حقه وترجمه سيلود  
C. N. Seddon  
Husan Rumla, *Ahsan al-tawarikh. A Chronicle of the Early Safavids*, ed.  
and transl. by C. N. Seddon. Baroda, 1931-4.
٣. منشي، إسكندر: تاريخ عالم آرا عباسي، حقه يارشاتر E. Yarshater وترجمه سافوري R.  
Savory  
Iskandar Munshi, *Tarikh-i alamsara-i Abbasi*, ed. By E. Yarshater, transl  
by R. Savory Boulder, Colorado, 1978.
٤. مستوفي، حمد الله: نزهة القلوب، ترجمه مترنج G. Le Strange  
Hamdullah Mustawfi, *Nuzhat al-qulub*, transl. by G. Le Strange London  
Luzac and Co., 1919.

5. Mehmet Fuat Köprülüzade, 'Türk edebiyatında mutasavvıflar',

وقد خصه له بونا L. Bouvat تحت عنوان:

'Les premiers mystiques dans la littérature turque'in Revue du Monde Musulman, vol. 43 (1921), p. 236-82.

## رابعاً: القواميس والمعاجم

- البعلبكي، مير المورد الأكبر، أتمه وراجعه رمزي منير البعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، ٢٠٠٥.

- ابن منظور، أbridé الفضل محمد بن مكرم لسان العرب، ستة وعشرون جزءاً، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨.

## الفهرس

٥	مقدمة: بقلم الشيخ حيدر حب الله
١٣	ملاحظات حول الترجمة
١٧	المدخل
٢٠	المنهجية
٢٢	ملاحظة حول المصادر
	الفصل الأول:
٢٥	مراجعة لمفاهيم الإيمان والإسلام
٢٧	المدخل
٣٢	الإيمان والإسلام في القرآن
٣٦	الإسلام في القرآن
٤٠	الرؤية السنية للفرق بين الإيمان والإسلام
٤٢	الإسلام في تفاسير القرآن
٤٤	المسلم تحديدا هو من يسلم سريره جمعاء لإرادة الله
٥٠	مفهوما الإيمان والإسلام في الأحاديث الشيعية
٥٤	مسألة الإيمان والإسلام في التفاسير الشيعية

٥٩	..... العلم في الإسلام: ما العلم ومن العلماء؟
٦٤	..... العلم في السنة
٦٨	..... تطور مصطلحي العلم والفقه
٧٥	..... الفهم الشعبي لمصطلحي العلم والعلماء
٧٦	..... العلماء المسلمون المعاصرون والعلم
٨١	..... العلم والعلماء في القرآن

## الفصل الثاني:

٨٥	..... الدين في إيران القروسطية وبزوغ نجم الصفويين
٨٧	..... المدخل: تعريف الجوانية والبرانية
٩٧	..... مذهب الإمامية في إيران قبل الصفوية
١٠٦	..... التصوف والتطرف الشيعي الهوي (الخلو)
١٠٦	..... التصوف
١١٢	..... التطرف أو الخلو
١١٦	..... صعود الصفويين

## الفصل الثالث:

١٣١	..... ترسيخ السلطة الصفوية ونهوض البرانية الإمامية
١٣٣	..... المدخل
١٣٧	..... فقهاء الإمامية: الأوصياء على البرانية
١٤٠	..... تطور دور الفقيه الإمامي
١٤٤	..... البرانيون الوافدون: من جبل عامل إلى أصفهان
١٤٧	..... الشيخ والشاه: الكركي وإسماعيل
١٥٧	..... حكم الشاه طهماسب: الفقهاء يتجذرون
١٦١	..... المعارضة المحلية للبرانية الإمامية: «الأرستقراطية» الإيرانية .....

١٧٣	من الشاه إسماعيل الثاني إلى الشاه عباس الأول
١٨٤	البرانيون: بيتهم وأفكارهم
٢٠٤	بحثاً عن الجوانية الإمامية
٢١٣	البرانية السنية
٢١٣	البرانية الإمامية
٢١٣	الجوانية السنية
٢١٤	الجوانية الإمامية إلهية - المركز
٢١٤	الجوانية الإمامية إمامية - المركز
٢١٨	اللابرانيون: بيتهم وأفكارهم
٢٣٦	عهد الشاه صفي والشاه عباس الثاني
	<b>الفصل الرابع</b>
٢٤٣	العلامة المجلسي: البراني الأمل
٢٤٥	المدخل
٢٥٠	عائلة المجلسي
٢٥٠	أجداد محمد باقر المجلسي
٢٥٥	نشأة محمد باقر المجلسي
٢٦٨	الحياة العامة لمحمد باقر المجلسي
٢٧٣	المجلسي ومنصب الملاً باشي
٢٧٥	مؤلفات المجلسي
٢٨٢	بحار الأنوار للمجلسي
٢٨٦	المجلسي والتصوف و«بدع» أخرى
٢٩٣	تفسير المجلسي لمصطلحي العلم والعلماء
٢٩٦	ذرية محمد باقر المجلسي



## الفصل الخامس:

٣٠١	البرانية تحت المجهر: عقيدتنا الانتظار والرجعة عند الإمامية .....
٣٠٢	المدخل .....
٣٠٢	المسيحانية في الإسلام .....
٣٠٦	مصطلح المهدي وأولى استعماله .....
٣٠٩	المهدي في الحديث .....
٣١١	الأحاديث السنّة حول المهدي .....
٣١٢	المهدي في الأحاديث الشيعية .....
٣١٧	مفهوم الإنتظار .....
٣١٨	غيبة الإمام: امتحان للشيعّة الإمامية .....
٣٢٢	الأحاديث في الإنتظار .....
٣٢٨	المضامين السياسية - الدينية للإنتظار .....
٣٤٩	عودة الأئمة الإثني عشر: عقيدة الرجعة .....
٣٥١	التطور التاريخي لعقيدة الرجعة .....
٣٥٤	عقيدة الرجعة في بحار الأنوار .....
٣٥٤	الأحاديث العامة في الرجعة .....
٣٦١	الرواية النادرة للمفضل بن عمر .....
٣٧١	الرجعة: عامل رئيس في البرانية الإمامية .....
٣٧٢	التشيع العلوي والتشيع الصفوي: نقد معاصر .....

## الفصل السادس:

٣٨٥	خلاصات .....
٤٠٠	المصادر والمراجع .....
٤١٢	الفهرس .....